MIRADAS HISTÓRICAS Y CONTEMPORÁNEAS A LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Una visión multidisciplinaria

Carlos Barreto Zamudio
Amílcar Carpio Pérez
Armando Josué López Benítez
Luis Francisco Rivero Zambrano
(coordinadores)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

MIRADAS HISTÓRICAS Y CONTEMPORÁNEAS A LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Una visión multidisciplinaria

MIRADAS HISTÓRICAS Y CONTEMPORÁNEAS A LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Una visión multidisciplinaria

CARLOS BARRETO ZAMUDIO
AMÍLCAR CARPIO PÉREZ
ARMANDO JOSUÉ LÓPEZ BENÍTEZ
LUIS FRANCISCO RIVERO ZAMBRANO
(coordinadores)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

CICSER Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales

México, 2017

Esta publicación fue financiada con recursos del Programa de Fortalecimiento de la Calidad Educativa (PFCE) 2016.

Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular : una visión multidisciplinaria / Carlos Barreto Zamudio, Amílcar Carpio Pérez, Armando Josúe López Benítez, Luis Francisco Rivero Zambrano, coordinadores. - - Primera edición.- - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2017. 413 páginas : ilustraciones

ISBN 978-607- 8519-53- 8

1. México – Vida religiosa y costumbres 2. Cultura popular – Aspectos religiosos 3. Religión y cultura

LCC BL2530.M4 DC 200.972

Esta publicación fue dictaminada por pares académicos.

PRIMERA EDICIÓN: 2017

D.R. © 2017, Carlos Barreto Zamudio
Amílcar Carpio Pérez
Armando Josué López Benítez Luis
Francisco Rivero Zambrano

D.R. © 2017, Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Av. Universidad 1001
Col. Chamilpa, CP 62209
Cuernavaca, Morelos
publicaciones@uaem.mx
libros.uaem.mx

ISBN: 978-607-8519-53-8 (impreso)
ISBN: 978-607-8519-75-0 (pdf)

Imagen de portada: “Familia y fe en San Isidro Labrador”.
Fototeca Tepoztlán en el tiempo, Colección Mario Martínez Sánchez.

Impreso y hecho en México

Índice

Introducción 9

I. Religiosidad popular, experiencias históricas

Tebaida mexiquense: una aproximación histórica a los inicios eremíticos del Santuario del Señor de Chalma
José Alberto Díaz Martínez 23

Conflicto y orden en las procesiones en la ciudad de México y sus alrededores. Siglos XVII y XVIII
Guillermo Antonio Nájera Nájera 51

"Gavillas de ladrones religioneros". La crisis del conflicto religioso en la región de Morelos, 1856-1861
Carlos Barreto Zamudio 79

Religión, creencias, ideologías y participación de la clase trabajadora. Puerto de Progreso, Yucatán (1875-1930)
Fausto José Martínez Díaz 103

Representaciones religiosas de los mineros de Real del Monte y Pachuca, en relación con la problemática de la salud, 1920-1980
Norma Janeth Hernández Serrano 125

Tradición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo
Víctor Hugo Sánchez Reséndiz
Armando Josué López Benítez 155

II. Religiosidad popular contemporánea

Fray Gabriel Chávez de la Mora: renovar las prácticas religiosas desde la arquitectura
Hugo Garibay Rodríguez 187

Pueblo creyente e Iglesia en la construcción de dos devociones en Jalisco. Los santos Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca
Amílcar Carpio Pérez 217

Identidade e subjetividade: a representação no catolicismo popular, na microrregião do Estado de Goiás-Brasil
Washington Maciel Da Silva 243

Fiesta de la virgen de Cosamaloapan en el municipio de Tizayuca Hidalgo. Festejo, celebración e identidad
Luis Francisco Rivero Zambrano
Rosa Elena Durán González,
Berenice Alfaro Ponce 263

La fiesta del señor del perdón en la comunidad de Allende, Chalcatongo, Oaxaca. Una celebración de identidad, arraigo y apego
Silvia Guillermina García Santiago 307

III. RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE OTRAS MIRADAS REFLEXIVAS

¿Religiosidades populares no católicas? Reflexiones para comprender la diversificación del campo religioso mexicano
Carla Vargas Torices 331

El minimalismo teológico como forma de religiosidad en la narrativa de la música juvenil evangélica 359
Ariel Corpus

La sanación: una manifestación popular en la historia del pentecostalismo mexicano 385
Carlos Enrique Torres Monroy

SOBRE LOS AUTORES 409

Introducción

> …hoy la fe sencilla de vuestros pueblos sufre el embate de la secularización, con el consiguiente debilitamiento de los valores religiosos y morales. En los ambientes urbanos crece una modalidad cultural que, confiando sólo en la ciencia y en los avances de la técnica, se presenta como hostil a la fe.
> Se transmiten unos «modelos» de vida en contraste con los valores del Evangelio. Bajo la presión del secularismo, se llega a presentar la fe como si fuera una amenaza a la libertad y autonomía del hombre…
>
> Juan Pablo II, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santo Domingo, 1992.

Los estudios académicos que abordan el tema de la religión se han diversificado en los últimos años. Esto ha permitido abrir el abanico de temas, enfoques teóricos y recursos metodológicos usados por los especialistas interesados en la expresión de lo religioso, sus sujetos y sus razones. A pesar de que el catolicismo sigue acaparando la atención de una parte considerable de las investigaciones, en la actualidad avanzamos sólidamente hacia el reconocimiento de otras creencias y prácticas religiosas. A la par de una vida creyente mediada por lo institucional, en México y el resto de América Latina existe una amplia variedad de manifestaciones devocionales y de *religiosidad popular* cada vez más evidentes. Es por ello que el objetivo central de este libro es continuar con este debate, a través de casos que ilustran lo que entendemos como religiosidad popular, tomando distancia del supuesto de ser un sinónimo de catolicismo popular. En el conjunto de trabajos que aquí presentamos se pone de manifiesto una inquietud multidisciplinaria por revisar y reflexionar en torno a distintos enfoques y planteamientos temáticos, teóricos y metodológicos desde una diversidad de casos concretos, a fin de enriquecer la discusión y alentar nuevas investigaciones.

Con este libro buscamos aportar al conocimiento de las diferentes manifestaciones de la religiosidad popular considerando espacios geográficos, periodos históricos y creencias, principalmente en México,

aunque incorporamos un caso situado en Brasil a fin de mostrar un contraste necesario para el caso mexicano. Como eje de la obra, seguimos la definición propuesta por el antropólogo Manuel Marzal (1931-†2005) que definió a la religiosidad popular como la forma en que las grandes mayorías del pueblo se expresan religiosamente para dar un sentido trascendente a su vida, aunque tengan un escaso cultivo religioso. Este concepto integra el comportamiento, las prácticas y las manifestaciones religiosas del *pueblo* entendido en su sentido más extenso, y no el de un grupo o una élite que, se asume, lleva *correctamente* su vida religiosa. La religiosidad es parte de un concepto más amplio, el de religión, que abarca elementos que van desde las instituciones religiosas, hasta las prácticas coetáneas de los creyentes (Marzal, 2002, p. 27). De esta forma consideramos la existencia de muestras de religiosidad popular ligadas a diversas creencias y no sólo al catolicismo.

La apertura hacia la diversificación de lo religioso se ha debido, en gran medida, al proceso de secularización de la sociedad durante el último tercio del siglo XX. Este proceso implicó que las religiones tradicionales o *mayoritarias* perdieran presencia y fuerza tanto en la vida cotidiana como en el desarrollo de los estudios sociales, bajo el supuesto de que la secularidad se resumía en que a mayor modernidad en las sociedades, la presencia de la religión se iría reduciendo. De tal fuerza fue el impacto que llegó a creerse que la religión estaba *in articulo mortis* ante los embates de la modernidad y que sus resabios permanecían como fósiles del pasado. Sin embargo, un sector de académicos e intelectuales advirtieron lo radical de este planteamiento pues más que la pérdida de la religión, al pasar de los años se había venido verificando una variación en la autoridad sobre ella. Es por ello que cuando se esperaba que la vida moderna, expresada en la secularidad, los avances tecnológicos y científicos que influían en los hábitos y creencias de un mundo más comunicado, confinarían la práctica de la religión al ámbito de lo privado, en sentido contrario se dejaron escuchar voces que señalaron la fuerte persistencia de lo religioso en las sociedades.

Por ejemplo, para referirse a la permanencia de lo religioso expresado en el cristianismo, Gabriel Zaid ha manifestado que "en el ocaso del segundo milenio (más que los dioses), ya no está tan claro quién va

enterrar a quién: si la cultura moderna al cristianismo o el cristianismo a la cultura moderna (Zaid, 2008, p. 9)". Incluso desde hace algunos años se recurren a frases como el "retorno de lo religioso" o "la resacralización del mundo" para explicar la situación actual (Véase Bastian, 2004 y Blancarte, 2003, pp. 39-45). Hoy es evidente que el esperado declive o extinción de los aspectos religiosos en la sociedad contemporánea no ha sucedido, sino que se ha transformado, resultando en múltiples expresiones, algunas nuevas, otras que han venido exponiéndose a una larga reconfiguración.

Han pasado varias décadas desde las primeras insinuaciones acerca de la "muerte de la religión" en el mundo contemporáneo. En la actualidad esas voces se escuchan con menos fuerza y convicción. Las investigaciones recientes han confirmado lo contrario: lo religioso no sólo está de regreso (si es que alguna vez se retiró) desde el "más allá" –el ámbito privado–, donde el mundo moderno y la academia deseaban mantenerlo confinado. En sentido inverso, es cada vez más evidente que lo religioso no murió y su presencia en la esfera pública es innegable (Blancarte, 2002-2003, p. 40).

Hoy es clara la vitalidad de las manifestaciones religiosas en la vida cotidiana en México y el resto de América Latina, y sus prácticas, sin duda, rebasan el espacio institucional. Es por ello que las nuevas investigaciones deben considerar no sólo el análisis de las religiones históricas, mayoritarias o de los ritos oficiales que derivan de sus prácticas formales. La *modernidad religiosa* se manifiesta con fuerza en una religiosidad no institucionalizada, *popular,* y en una amplia gama de cultos de género nuevos o redescubiertos.

La producción académica relacionada con los hechos religiosos en América Latina va en aumento, aunque por varias décadas este tema fue relegado. Todavía hacia la década de 1960 se podría afirmar que el estudio de la realidad religiosa era un problema que resultaba poco atractivo para los investigadores (Bidegain, 1996, p. 5). Pero en décadas posteriores estos estudios fueron cobrando formalidad, orientándose a su profesionalización. Aunque esta producción deja ver ciertas limitaciones y particularidades que se mantienen desde los primeros estudios, como el predominio del catolicismo, y una notable atención puesta en las relaciones institucionales, conflictivas, entre la Iglesia y el Estado.

En la actualidad el estudio de la religiosidad popular va en aumento, dejando al descubierto la vitalidad de las prácticas sociales, no institucionales, que la enmarcan y se manifiestan en varias esferas. Las expresiones de religiosidad popular pasan del templo a la calle, de lo privado a lo público sin mayor conflicto, no obstante que México, por ejemplo, mantiene una orientación laica de sus instituciones y el tema religioso ha sido constitucionalmente regulado desde el siglo XIX. Este dinamismo de las expresiones religiosas *populares*, se debe en gran parte a la persistencia de la tradición en las sociedades que las producen, a la costumbre inscrita en la larga duración de su práctica, a una gran carga de autonomía en su reproducción a pesar de los intentos institucionales por reducirlas o, en todo caso, guiarlas, acompañarlas y aprovecharlas.

Una de las características del fenómeno religioso en América Latina está vinculada a una práctica peculiar del catolicismo que propició manifestaciones populares que sobreviven hasta el día de hoy. Devociones de larga data conviven con otras de reciente aparición. El mapa religioso mexicano, por hablar del caso que mayormente nos ocupa, está conformado por prácticas enraizadas en un pasado remoto y otras cuya construcción aún se encuentra en un proceso de desarrollo. Fes antiguas relacionadas con la virgen María y sus advocaciones tradicionales como Guadalupe, Zapopan, Juquila, San Juan de los Lagos; o devociones de pasado remoto como el Señor de los Milagros, el Santo Niño de Atocha, el Señor de Chalma, el Señor de Tepalcingo, entre otras, conviven con prácticas religiosas de más reciente incorporación, como la santería. Otras expresiones están siendo redescubiertas como los ritos prehispánicos, o devociones populares que se encuentran en franco crecimiento o consolidación como aquellas que responden al desarrollo de los conflictivos siglos XX y XXI mexicano: la Santa Muerte, Juan Soldado, Pancho Villa o Jesús Malverde. También encontramos expresiones de religiosidad distantes al cristianismo, originarias de otras latitudes del mundo, principalmente de oriente, o francamente novedosas como las llamadas religiones *new age*. México presenta un mapa religioso vivo, que se adapta e integra nuevos elementos y donde el espectro de lo *popular* es un elemento clave que lo influye y que lo media.

Así, la secularización de la sociedad en México y la búsqueda de acompañamiento de las Iglesias no han provocado el fin de la religiosidad y la pérdida de autonomía en su ejercicio por parte de las sociedades. En numerosos ritos, sin embargo, el templo se mantiene como el centro espiritual donde la devoción de santos, imágenes y reliquias es guiada por la Iglesia. La institución se vuelve la administradora del tiempo y del espacio sagrados, influyendo de manera directa, aunque no definitiva, en la religiosidad popular. En la coyuntura actual, las manifestaciones religiosas populares están lejos de desaparecer, aunque se transfiguran, son flexibles y se adaptan a cada contexto en particular. Junto con la persistencia de lo anterior, van apareciendo nuevas creencias, devociones, ritos, cultos, peregrinaciones, sincretismos.

La presente obra está dividida en tres apartados: el primero compuesto por obras que analizan la religiosidad popular desde un contexto histórico; el segundo, reúne investigaciones que abordan el fenómeno religioso en un espacio temporal contemporáneo; finalmente la última parte, que incluye trabajos de manifestaciones religiosas no católicas.

Sobre el contenido

A lo largo de la presente obra, damos cuenta de que al hablar de religión, es muy difícil encontrar alguna que se maneje dentro de los márgenes de la ortodoxia. Las expresiones de religiosidad popular son procesos sociales concretos que permiten construir de manera colectiva una interpretación del mundo, un sentido de identidad, que incluye manifestaciones y creencias que afianzan la sociabilidad. En la actualidad, hablar de sincretismo parece un instrumento conceptual romo para entender la apropiación de símbolos cristianos o de otras religiones, reinterpretados por las sociedades de acuerdo a sus necesidades devocionales y su contexto histórico. En este sentido, cada artículo desmenuza las particularidades de las sociedades que adoptaron y adoptan elementos religiosos desde diferentes ópticas.

El apartado "Religiosidad popular, experiencias históricas", reúne seis artículos. Se trata de estudios de caso que muestran la diversidad

social a través del tiempo y distintos espacios geográficos. El trabajo que abre este apartado se titula "Tebaida mexiquense: una aproximación histórica a los inicios eremíticos del Santuario del Señor de Chalma" de José Alberto Díaz Martínez. En él, el autor aborda la construcción simbólica de dicho lugar sagrado, a partir de un análisis del origen y difusión de las órdenes mendicantes en la Nueva España, la formación de conventos, ermitas y lugares sagrados para transmitir la "verdadera fe". Díaz Martínez se enfoca en la fundación de la ermita de Chalma, dando cuenta de la importancia que comenzó a tener regionalmente a principios del XIX, hasta llegar a convertirse en santuario de dimensiones nacionales.

El segundo artículo titulado "Conflicto y orden en las procesiones en la ciudad de México y sus alrededores. Siglos XVII y XVIII", que presenta Guillermo Antonio Nájera Nájera, ofrece un análisis sobre las funciones que tuvieron en la época colonial las procesiones. Nájera Nájera hace un estudio por demás necesario, acerca de las formas de organización social que daban sentido al funcionamiento de las procesiones en los diversos grupos sociales. Este estudio, además del aporte específico al tema religioso, nos permite tener una mayor idea sobre las características de la sociedad novohispana.

El tercer texto es de Carlos Barreto Zamudio, titulado "'Gavillas de ladrones religioneros'. La crisis del conflicto religioso en la región de Morelos, 1856-1861". En su estudio, el autor analiza el momento coyuntural de la disputa entre liberales y conservadores durante la crisis de la Guerra de Reforma. En la reyerta por implementar un proyecto político nacional, la Iglesia vio afectados sus intereses y su defensa fue adosada con un arsenal de principios dogmáticos y de fe. Esto dio como resultado que en las poblaciones del actual Morelos se desarrollara un *conservadurismo popular* que condensaba la defensa de la Iglesia y de la fe. A partir de ello, se diseminaron en la mencionada región numerosas rebeliones lideradas por curas y párrocos, militares relacionados con la *Causa Santa* y líderes regionales.

El siguiente trabajo es de Fausto José Martínez Díaz, y se titula "Religión, creencias, ideologías y participación de la clase trabajadora del Puerto de Progreso, Yucatán (1875-1930)". El autor explica en su texto el proceso de difusión de las distintas corrientes religiosas e ideologías

políticas entre los trabajadores del mencionado puerto yucateco. Centrándose en la devoción a San Pedro González Telmo (patrón del puerto), presenta distintas coyunturas que influyen en la religiosidad en la región. En este sentido, Martínez Díaz nos aproxima al presbiterianismo como contraparte del catolicismo, y a la llegada de ideologías anarquistas a la región yucateca Estas últimas se concentraron en campañas "desfanatizadoras" que durante la Revolución Mexicana trataron de minar minar la religiosidad de los trabajadores en Puerto Progreso.

Continuando con la religiosidad de los trabajadores, Norma Janeth Hernández Serrano presenta el texto "Representaciones religiosas de los mineros de Real del Monte y Pachuca, en relación con la problemática de la salud, 1920- 1980". En él, la autora analiza los símbolos, creencias e ideología de los trabajadores de la compañía minera de Real de Monte y Pachuca. El artículo permite comprender las percepciones religiosas en la vida de los mineros, específicamente en lo referente a la naturaleza sobrenatural de las enfermedades que padecían, producto de sus actividades laborales.

El sexto y último capítulo de este apartado escrito por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, se titula "Tradición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo". En su contribución, los autores proponen una nueva revisión a la historiografía del zapatismo, tomando en cuenta el aspecto religioso como un eje fundamental de análisis. Sánchez Reséndiz y López Benítez reflexionan en torno a la importancia del territorio y la autonomía entre los pueblos surianos. Sostienen que en el zapatismo se puso de manifiesto una cosmovisión de raigambre mesoamericana, con seres anímicos que habitan los montes y aguas, además de que hacen hincapié en los santos y centros religiosos que vincularon a los pueblos y que habían sido afectados por el crecimiento desmedido de las haciendas. Para los autores, el pensamiento religioso fue uno de los elementos que cohesionaba y daba sentido a la lucha del Ejército Libertador del Sur.

La segunda parte del libro se titula, "Religiosidad popular contemporánea", en el que se presentan casos ubicados a lo largo de los siglos XX y XXI. El apartado inicia con la investigación de Hugo Garibay Rodríguez, "Fray Gabriel Chávez de la Mora: renovar las

prácticas religiosas desde la arquitectura". En él, Garibay Rodríguez propone abordar la religiosidad popular, a partir de los cambios en la arquitectura de los templos católicos, introducidos en el siglo XX. La investigación sostiene que los templos no son una realidad neutra, pues su estructura invita a la acción y transmite un mensaje que "inevitablemente moldea las prácticas religiosas de sus usuarios". El autor plantea decodificar el lenguaje arquitectónico de un templo siguiendo los cambios introducidos por Fray Gabriel Chávez de la Mora, que orientaron la experiencia litúrgica a una menos jerárquica y más participativa.

Por su parte, Amílcar Carpio Pérez, presenta el artículo, "Pueblo creyente e Iglesia en la construcción de dos devociones en Jalisco: los santos Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca". Carpio Pérez ahonda en la construcción de una devoción tomando como ejemplos la figura de dos santos canonizados en el año 2000: Cristóbal Magallanes Jara y Agustín Caloca, ambos sacerdotes pertenecientes a la parroquia de Totatiche, Jalisco y fusilados en 1927 en el marco de la guerra cristera. A partir del sacrificio de estos sacerdotes se creó alrededor de sus figuras una serie de justificaciones teológicas, procesos eclesiales, hagiografías, imágenes, prácticas, ritos y costumbres que permiten entender cómo se construye una devoción. El artículo pone especial énfasis en la participación del pueblo creyente en la construcción de estas devociones.

El siguiente artículo es de Washington Maciel Da Silva, "Identidade e subjetividade: a representação no catolicismo popular, na microrregião do Estado de Goiás-Brasil". El texto es una discusión sobre el concepto de identidad e identidad en la modernidad, desde perspectivas conceptuales que van de la Edad Antigua hasta la contemporánea. Bajo esta óptica el autor se aproxima al análisis de las identidades y representaciones en las comunidades devocionales de la microregión del sudoeste de Goiás, Brasil, misma que ha estado expuesta a escenarios multiculturales, procesos modernizadores y urbanizadores globalizantes que han influido en la manera en que el aspecto religioso se vive en dicha región.

Continuando con el tema de identidad, se presenta el trabajo "Fiesta de la virgen de Cosamaloapan en el municipio de Tizayuca, Hidalgo. Festejo, celebración e identidad", escrito por Luis Francisco Rivero

Zambrano, Rosa Elena Durán González, y Berenice Alfaro Ponce. Los autores reflexionan acerca de las modificaciones más notables que se han presentado en la fiesta patronal de Tizayuca, Hidalgo, en los años más recientes. Los autores consideran que la fiesta de la virgen de Cosamaloapan se ha visto influida por las transformaciones sociales y económicas que el municipio hidalguense ha vivido en los últimos años, así como por el contexto global.

Como cierre de este apartado se encuentra el capítulo desarrollado por Silvia Guillermina García Santiago, "La fiesta del Señor del Perdón en la comunidad de Allende, Chalcatongo, Oaxaca. Una celebración de identidad, arraigo y apego". García Santiago considera que las costumbres, tradiciones y ritos de la mencionada fiesta son resultado de la fusión entre el mundo prehispánico y el español, y es ahí donde encuentra su riqueza cultural. La fiesta del Señor del Perdón es comunitaria, ya que no intervienen autoridades de ningún tipo para su organización y en su celebración se reúnen no solo los habitantes de la entidad, sino que también llegan los oriundos radicados en la ciudad de México y en los Estados Unidos, lo que enriquece los aspectos socio-económicos y culturales de la festividad.

Finalmente, presentamos la tercera parte de la obra, denominada "Religiosidad popular desde otras miradas reflexivas". El apartado inicia con el trabajo "¿Religiosidades populares no católicas? Reflexiones para comprender la diversificación del campo religioso mexicano", de Carla Vargas Torices. En él, la autora nos aproxima a un debate actual: la presencia de una religiosidad popular no católica. Para la autora es evidente que los procesos de diversificación del ámbito religioso mexicano posibilitan cuestionar la reducción de la noción de religiosidad popular al catolicismo. Vargas Torices sigue como preguntas ejes ¿en qué momentos es pertinente hablar del ejercicio personal de la religión o de religiosidad popular?, ¿qué implicaciones analíticas tiene para pensar el ejercicio de las religiosidades contemporáneas? La autora propone opciones analíticas desde el constructivismo para analizar religiosidades contemporáneas ejemplificando a través de un estudio de caso realizado con la iglesia de la Luz del Mundo.

El siguiente texto corresponde a la investigación de Ariel Corpus, titulada "El minimalismo teológico como forma de religiosidad en la

narrativa de la música juvenil evangélica". En su escrito, el autor analiza los cambios litúrgicos entre la música basada en los himnos y coros, y la amplia presencia actual de géneros contemporáneos que minimizan los elementos doctrinales. Para ello, se centra en tres géneros que tienen mayor visibilidad entre los jóvenes evangélicos: el rock, el metal y el rap. Con la música juvenil evangélica, el autor busca observar los cambios al interior de este grupo religioso, principalmente el modo en que han buscado nuevos nichos de difusión y consumo, desde festivales, conciertos, apps, giras, Internet. De esta forma se aborda una religiosidad que está en tensión con las formas convencionales del creer institucionalizado.

El cierre de este libro corre a cargo de Carlos Torres Monroy y su artículo "La sanación: una manifestación popular en la historia del pentecostalismo mexicano". Este texto tiene como objetivo destacar la religiosidad no ortodoxa en el protestantismo. El autor analiza la sanación como una manifestación del protestantismo en su variante pentecostal. Asimismo, examina el papel de la confesión en el protestantismo metodista. Para su escrito, Torres Monroy consultó fuentes metodistas y pentecostales de la primera mitad del siglo XX, a fin de mostrar la importancia que tuvo la sanación y otras manifestaciones carismáticas en el crecimiento y visibilidad del pentecostalismo mexicano a partir de la década de 1960.

Cómo se puede observar, en el conjunto de la obra existe una amplia variedad de estudios acerca de expresiones devocionales y de religiosidad popular. Esto permite continuar con el debate acerca de lo religioso, acercándonos a planteamientos teóricos y metodológicos novedosos. Es de rescatar también el manejo y la diversidad de las fuentes, pues encontramos documentos de archivo, historia oral, hemerografía, exvotos, arte religioso y etnografía. Además, se abordan elementos primordiales en la construcción de la religiosidad popular, como imágenes, el territorio y el paisaje sagrado, la sociabilidad relacionado con ámbitos como el laboral, y el hecho de llevar a personas significativas al nivel de lo sagrado.

A lo largo de la obra encontramos diversas manifestaciones de tipo territorial, visual, laboral e institucional, de tal suerte que comprendemos que la religiosidad popular, es un mosaico inagotable de expre-

siones personales y colectivas. A través de los apartados que componen el libro, se puede apreciar que las manifestaciones religiosas trascienden las reglas establecidas por los dogmas institucionales y fronteras administrativas. La temática devocional en comunidad sirve como un elemento de cohesión de una sociedad practicante, y es capaz de construir sus ritos y elementos simbólicos que les son significativos.

Como hemos mencionado antes, en la actualidad hablar de un sincretismo con respecto a la temática religiosa parece una explicación corta para entender el proceso de apropiación de símbolos religiosos, pues éstos son reinterpretados por las sociedades de acuerdo a sus necesidades devocionales. Es en este sentido, este libro desmenuza las particularidades y necesidades de las sociedades que adoptan elementos religiosos distintos de las prácticas institucionales religiosas, dejando atrás mitos como aquel que consideraba que las prácticas de la religiosidad popular están reservadas para colectividades rurales en el marco del ciclo agrícola. Las sociedades, en su necesidad de generar o defender sus vínculos identitarios, producen y reproducen elementos únicos que se manifiestan en sus propias devociones particulares.

Carlos Barreto Zamudio
Amílcar Carpio Pérez
Armando Josué López Benítez
Luis Francisco Rivero Zambrano

Bibliografía

Bastian, J.P. (2004), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada,* México: Fondo de Cultura Económica.

Bidegain, A. M. (1996), "De la Historia Eclesiástica a la Historia de las Religiones. Breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la Historia de las religiones en las sociedades Latinoamericanas", *Historia Crítica*, núm. 12, pp. 5-16.

Blancarte, Roberto (2003), "Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio", *Metapolítica*, núm. 26-27, pp. 39-45.

Marzal, M. (2002), *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*, España, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Trotta.

Zaid, G. (1989), "Muerte y resurrección de la cultura católica", *Vuelta*, núm. 156, pp. 9-24.

I

RELIGIOSIDAD POPULAR, EXPERIENCIAS HISTÓRICAS

TEBAIDA MEXIQUENSE

Una aproximación histórica a los inicios eremíticos del Santuario del Señor de Chalma

José Alberto Díaz Martínez

Expresiones colectivas sumamente arraigadas en la sociedad mexicana contemporánea, las peregrinaciones a los santuarios católicos ubicados a lo largo del territorio mexicano siguen siendo actividades que producen identidad y cohesión social. La persistencia hasta nuestros días de este tipo actos públicos exhibe, a decir verdad y en primera instancia, lo siguiente: el monopolio doctrinal que durante mucho tiempo el catolicismo gozó y propagó con ahínco en la vida cotidiana de los mexicanos. El fenómeno de las peregrinaciones no es, sin embargo, reciente, sus prácticas preceden de hecho a la organización misma del actual Estado mexicano; muchas de ellas se remontan, en efecto, a periodos tan lejanos como el de la época colonial. En la Nueva España del siglo XVII, por ejemplo, se crearon toda una serie de redes sociales en torno al culto a imágenes, reliquias, religiosos o incluso laicos juzgados como santos. Cabe señalar, sin embargo, que la edificación de templos en torno a una imagen no significaba necesariamente la ausencia de las otras "figuras culto" atrás mencionadas; antes bien acontecía lo contrario, es decir, la devoción rendida a una imagen se veía *reforzada* con la presencia o ya de reliquias o ya de personas santas o ya de todas a la vez. El caso del culto ofrendado al Cristo de Chalma en el Estado de México es en este punto ejemplar, pues su promoción y fama se debió, en un principio, no tanto a la imagen *per se* sino a un par de ermitaños laicos que decidieron residir en los márgenes de la ermita que lo alojaba. Nuestro objetivo en el presente artículo se apegará en mostrar, así, los principales estratos históricos que fueron consolidando este culto y los vínculos que tuvo con la creación y manifestación simbólica tanto de una (primera) identidad nacional como de un contraataque doctrinario maquinado desde los corrillos de la Santa Sede.

I. Antecendentes Históricos Preliminares

Siglo XIII o el triunfo de la Iglesia sobre el Sacro Imperio Romano Germánico

El contexto histórico en que surgieron las órdenes mendicantes corresponde a una etapa en que, luego de dos siglos y medio de enfrentamientos, el papado logró sobreponerse a la hegemonía imperial de la dinastía germana de los Hohenstaufen. En efecto, y hasta antes del siglo XIII, los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico gozaban de un doble principio de "autoridad divina", a saber: eran tanto soberanos universales como rectores de la Iglesia "por la gracia de Dios" (Balderas, 1996 p. 27). Los papas, dentro de esta lógica teológico-gubernamental, quedaban en consecuencia supeditados a la autoridad de los emperadores, esto es, sus nombramientos, consagraciones o destituciones recaían en el poder temporal de los señores imperiales y no a la inversa. El "conflicto de las investiduras" no residía, así, en un combate *externo* entre el imperio germano y la Iglesia por razones propiamente territoriales. La lucha entre ellos ocurrió más bien en el *interior* mismo de la Iglesia, en la obstinación de los emperadores por obligar a los papas a que los reconocieran como los jefes máximos de la iglesia universal (Pirenne, 1996, p. 213).

Aquellas pretensiones absolutistas de los emperadores germanos conllevaban, sin embargo, un problema mucho más grave: la independencia de los demás reinos cristianos de Occidente; en efecto, y al autoproclamarse jefe máximo de la Iglesia, el emperador germano convertía a todos los demás monarcas europeos, *ipso facto* y en razón a su presunta "prelación espiritual", en sus vasallos. La causa del papa por emanciparse del poder imperial significaba, así y en última instancia, la lucha de los reinos cristianos por conservar independencia (Pirenne, 1996, p. 213). Esta encrucijada se decidió finalmente en la batalla de Bouvines de 1214; en ese lugar, las tropas de Felipe Augusto de Francia derrotan a las fuerzas confederadas del emperador Otón IV. El Sacro Imperio Germano entraría, a partir de entonces, en una decadencia cada vez más acentuada mientras las monarquías nacionalista europeas, incluida la del papado, vivirían una era pujante de esplendor y gloria (Pirenne, 1996, p. 214).

En efecto, y al ser el único poder universal existente en Europa a partir del siglo XIII, la monarquía pontificia ingresó en una etapa de centralización y consolidación del poder clerical definitivos. Prácticamente desde Inocencio III (1198-1216) hasta Bonifacio VIII (1294-1303) los papas no dejaron de ampliar con leyes y acciones el ideal teocrático formulado por Gregorio VII en su *Dictatus papae*; redactado en marzo de 1075, este documento se componía de 27 proposiciones en las que no sólo se afirmaba que la santidad del obispo de Roma derivaba de san Pedro, sino que su preeminencia se extendía a todos los monarcas e Iglesias del orbe negándose, en consecuencia, la posibilidad de salvación de todo aquel que no le estuviera sometido (Vidal, 2002, p. 88). Consecuente con esta directriz política, Inocencio III afirmó, por ejemplo, "su derecho temporal predominante y su jurisdicción moral y religiosa" por razón del pecado (*ratione peccati*), esto es, podía "juzgar a los reyes y a los emperadores cuando no se comportaban, [a su juicio,] como príncipes cristianos" (Le Goff, 2006, p. 230). Asimismo, Inocencio IV (1243-1254) proclamó en su bula *Agni sponsa nobilis* que el papa poseía el derecho de legislar sobre toda la humanidad (*generalis legatio*), además de subrayar que el obispo de Roma estaba por encima ya no sólo de las naciones sino de los reinos y monarcas mismos, esto es, todos sin excepción eran sus vasallos (Le Goff, 2006, p. 231).

La proclama del "vasallaje universal" que todos los hombres debían rendir al sumo pontífice se vio finalmente institucionalizada por Bonifacio VIII. Durante su reinado se consolidaron, en efecto, las bases jurídicas del derecho canónico que, entre otras cosas, disponían la injerencia y potestad absoluta del "vicario de Cristo" en el gobierno terrenal y espiritual de todos los creyentes (*plenitudo potestatis*). Ningún asunto de la vida pública o privada de los creyentes quedaba, así, fuera de su sanción y control eclesiásticos (Le Goff, 2006, p. 231). El absolutismo del papado no se reflejaba, sin embargo, únicamente al exterior de la Iglesia; su primer triunfo lo ganó de hecho en el interior mismo de la institución, cuando logró imponer la noción de "primacía pastoral" del obispo de Roma sobre todos los demás obispos cristianos de Occidente. La canonización de nuevos santos, el poder de revocar la excomunión y la creación de nuevas órdenes religiosas quedaban asimismo en manos del papa (Le Goff, 2006, p. 232). Esta

injerencia implicaba, empero, la creación de una burocracia capaz de tener legados pontificios en todos los reinos cristianos con el fin de sancionar o refrendar, según el caso, la política de los monarcas. Para satisfacer esta nueva necesidad de control y vigilancia se funda en consecuencia una superestructura, a saber: la Cancillería (Pirenne, 1996, p. 214).

El carácter trasnacional que va adquiriendo el papado no es ajeno, sin embargo, al desarrollo del comercio. La expansión de sus legados e impuestos por toda Europa se debe, en efecto, a la sustitución de los pagos en especie por dinero líquido. Los sueldos de los nuncios, la creación de una fiscalía pontificia que expide e inventa nuevas cuotas eclesiásticas sólo pueden explicarse por la sustitución de una economía agrícola por otra de carácter mercantil (Pirenne, 1996, p. 215). Es tal el aumento de capital líquido en las arcas del Vaticano que los papas de este periodo crearon un colegio cardenalicio permanente a la par de adjudicarse el derecho exclusivo de convocar y presidir los concilios (Le Goff, 2006, p. 234). La obsesión de los papas por el control de todos y de todo se evidenció, sin embargo, con particular claridad en la siguiente resolución del concilio de 1215: la obligación que tenían los fieles de confesarse por lo menos una vez al año; con ello, se buscaba tanto controlar las conciencias como, sobre todo, identificar y expurgar cualesquier tipo de herejía (Le Goff, 2006, p. 235). Poco a poco surgen sacerdotes especializados en desarrollar técnicas inquisitivas que, a la postre, se plasmarían en pormenorizados *manuales para confesores*. La búsqueda de ingresos extra fue, sin embargo, la mayor preocupación de los papas absolutistas del siglo XIII; para tal efecto, crearon toda una serie de devociones populares tales como el culto a María, a la eucaristía, a los santos además de avalar la multiplicación de las cofradías (Le Goff, 2006, p. 235).

El papado y el problema de la herejía: Surgimiento de las órdenes mendicantes

La unificación y monopolio del poder papal conllevaba, empero, la persecución frontal y sin tregua de la disidencia. Hasta el siglo X la cristiandad europea era un entorno geopolítico aislado del mundo, donde el contacto efectivo con otras civilizaciones y sus credos reli-

giosos eran prácticamente nulos. Esta condición cambió, sin embargo, en el transcurso del siglo XI, cuando el comercio volvió a florecer y, por ende, los puertos y las ciudades empezaron a crecer y expandirse (Pirenne, 1996, p. 217). Áreas hechas para facilitar la interacción humana, el arribo y asentamiento de mercaderes extranjeros no se hizo esperar; muchos de ellos, al ser oriundos del cercano y lejano oriente, llevaban consigo algo más que productos de sus localidades para vender a Europa: eran miembros activos de credos religiosos alternos al cristianismo. Es así como, a través de la ruta del comercio, se filtraron varios seguidores de las doctrinas maniqueas. Sus primeros establecimientos los fundaron en Lombardía; posteriormente, y siempre desde los enclaves urbanos y marítimos, se desplazaron tanto a Francia como a la zona renana de Alemania (Pirenne, 1996, p. 217).

Enfrascados el papa y el emperador en su lucha por doblegar el uno al otro a sus respectivas supremacías, el asunto del maniqueísmo quedó relegado a un segundo plano. Pocos en un principio, los partidarios europeos de esta doctrina oriental empiezan a multiplicarse por miles en el transcurso del siglo XII, sobre todo en la zona de Toulouse y de Albi; esta última región les daría, de hecho, el primer nombre con el que se les conocería popularmente en Occidente, a saber: los "albigenses". Practicantes radicales de actitudes místicas y ascéticas, los albigenses concluían que la sociedad y la Iglesia misma estaban del todo corrompidas por la riqueza y el poder y, en consecuencia, pugnaban por su total disolución (Pirenne, 1996, p. 217). Asimismo, declaraban que, para seguir verdaderamente a Cristo, era preciso despojarse de todo vestigio terrenal pues sólo así, enfatizaban, se podía llegar a un estado de pureza y congruencia perfectas. Esta inclinación absoluta hacia el espíritu y de rechazo radical de todo lo material hizo que los albigenses también fueran conocidos como cátaros o "puros" (καθάροι). La postura radical de su credo, que amenazaban a un mismo tiempo el orden civil y religioso, fue lo que propició a fin de cuentas su persecución y exterminio sin tregua. El territorio donde acontecieron las batallas más encarnizadas fue precisamente el de Languedoc donde, luego de ser excomulgado en 1207 Raimundo VI por ser afín a los cátaros, Inocencio III impulsa una cruzada formal en su contra (Le Goff, 2006, p. 236).

Luego de varios encontronazos sangrientos, la zona es finalmente conquistada por los cruzados y, en el tratado de París de 1229, se firma un acuerdo de paz. La herejía cátara no cesa, sin embargo, su práctica se intensifica, aunque ahora de manera clandestina. El recurso de la violencia para aplastarla no era, pues, suficiente. La Iglesia recurre entonces a otro método: el de los interrogatorios inquisitoriales (Le Goff, 2006, p. 237). El primer monarca en aliarse es el emperador Federico II quien, luego de su coronación en 1220, avala la colaboración del poder civil en la búsqueda, encarcelamiento y condena de herejes. Para el año 1231 Gregorio IX da un paso más: codifica los reglamentos que toda inquisición episcopal debía seguir e Inocencio IV, su sucesor, proclama en su bula *Ad extirpanda* de 1252 la legalidad de la tortura en los interrogatorios (Vidal, 2002, pp. 30, 97). Una oleada de persecución institucional se desata entonces en toda la cristiandad, la Iglesia manda inquisidores a todos los reinos cristianos quienes, en aras de satisfacer la sed del papado de purgar a Europa de herejes, persiguen sin distinción a inocentes y culpables con la sola prueba de la sospecha. Las celdas de las prisiones se tornan entonces cada vez más insuficientes y las hogueras se convierten, por su parte, en (siniestros) trebejos de las plazas públicas (Le Goff, 2006, p. 238).

El odio al papado y emisarios se intensifica. Su línea pastoral basada en el terror, aunado a los gustos nada velados por la riqueza y los desenfrenos cotidianos de la curia romana, se vuelven simplemente insoportables. Las críticas no tardan en aparecer, dentro de la misma Iglesia emergen voces que exigen una reforma *a fondo* de la institución. Hay, en efecto, un anhelo sincero de simpleza material y vida comunitaria por parte de muchos cristianos, de regresar a los ideales básicos del cristianismo primitivo: un tópico que, a partir del siglo XIII, no dejará de guiar y alumbrar a los movimientos religiosos reformistas (Balderas, 1996, p. 43); consecuente con esto último, y en comunión con este empeño de viraje pastoral hacia un estilo de vida fundamentalmente pobre, surgen en el seno mismo de la Iglesia nuevas comunidades de vida consagrada, a saber: las órdenes mendicantes (Tagliafico, 2011, pp. 99, 100). Las principales novedades de estas comunidades residen, en primer lugar, por su establecimiento en zonas urbanas. A diferencia del carácter rural y de retiro en soledad de los monjes, los frailes asentaron sus reales en las ciudades. Este contacto cotidiano

con la sociedad los hizo, asimismo, individuos muy conscientes de los problemas que aquejaban a la sociedad europea del siglo XIII (Le Goff, 2006, p. 239).

La segunda novedad de estas congregaciones residía en sus ocupaciones. Los miembros de estas nuevas comunidades religiosas no tenían como principales quehaceres ni los oficios divinos (*opus Dei*) ni la meditación de la Biblia (*lectio divina*); antes bien, tenían como principal empeño, como carisma, la predicación y la devoción (Le Goff, 2006, p. 239). El fundador de la primera orden mendicante ni siquiera era sacerdote sino laico; en efecto, Francisco de Asís (1181-1226) era el primogénito de un acaudalado mercader italiano que pasaba su vida entre convites y juergas hasta que cayó gravemente enfermo, aquejado probablemente de tuberculosis (Tagliafico, 2011, p. 102). Durante su convalecencia decide, sin embargo, cambiar de conducta, se propone llevar una vida contraria a la que tenía antes de enfermar, es decir, de pobreza y penitencia totales. Renuncia, así, a su heredad y empieza a recorrer la comarca de Perugia restaurando viejas iglesias a la vez que socorre enfermos con las cosas que obtiene mendigando (Tagliafico, 2011, p. 102). Su estilo de vida provoca la admiración entre los comarcanos y muy pronto se le unen varios discípulos; cuando su número llega a once, Francisco les prescribe una primera regla que, sin dilación, se la notifica al papa Inocencio III en 1208 el cual la admite en 1210 aunque sin papel de por medio, es decir, únicamente de palabra (Tagliafico, 2011, p. 102).

Gracias al carisma de Francisco y al reconocimiento popular de sus "hermanos", el papa Honorio III le ordena redactar una segunda regla para su congregación y, el 29 de noviembre de 1223, emite la bula *Solet annuere*; con ella, la Iglesia reconoce oficialmente la comunidad religiosa fundada por el laico de Asís que, a partir de entonces, pasa a denominarse como *Ordo Fratrum Minorum* (O.F.M.). Este viraje parece sin embargo que no fue totalmente del agrado de Francisco y, el 17 de septiembre de 1224, decide retirarse en soledad al monte la Verna; ahí recibe los famosos "estigmas" y luego de una convalecencia dolorosa y prolongada fallece el 3 de octubre de 1226 (Tagliafico, 2011, p. 103). Con la orden inacabada y en medio de una crisis de autoridad, el papado es quien termina por darle forma y cohesión institucional mediante la expedición de constituciones y bulas pontifi-

cias. Sólo hasta el generalato de san Buenaventura (1257-1274) es cuando la comunidad franciscana se estabiliza plenamente y, a manera de única verdad sobre la vida y hechos del fundador de la congregación, ordena la redacción de la "vida san Francisco" (*Legenda maior*) a la vez que manda destruir, en 1266, todas las "vidas" anteriores o que, en su defecto, no hubieran sido integradas en el canon oficial por él sancionado (Le Goff, 2006, p. 241).

El segundo grupo mendicante en consolidarse fue el creado por Domingo de Guzmán (1170-1221). A diferencia de Francisco, este hombre originario de Caleruega, Burgos, ingresó desde 1191 en la congregación de los canónigos de san Agustín de Osma donde llegó a ocupar el cargo de superior (Tagliafico, 2011, p. 101). Escandalizado por la expansión de la herejía cátara, Domingo decide trasladarse a la región francesa de Languedoc con la idea de predicar y convertir a los herejes. Su labor misional rinde frutos y, en el año de 1206, funda en el poblado de Prouille una congregación de religiosas, todas ellas antiguas devotas de la herejía albigense. Su fama se expande por la región y, en el año de 1214, Domingo y sus discípulos son nombrados predicadores de la diócesis de Toulouse (Tagliafico, 2011, p. 101). El apoyo que recibe de la jerarquía eclesiástica local lo incitan a trasladarse a Roma en 1215 para solicitar al papa el reconocimiento de su congregación. Finalmente, y luego de varios titubeos, Honorio III expide el 22 de diciembre de 1216 la bula *Religiosam vitam eligentibus* (Tagliafico, 2011, p. 102); con ella, la Iglesia reconoce oficialmente la congregación del canónigo español que, a partir de ese momento, pasa a denominarse oficialmente como *Ordo Praedicatorum* (O.P.).

La última congregación en fundarse es la de los agustinos. Ya desde el siglo XII, y a la par de la herejía cátara y las disputas entre el emperador y el papa, surgieron por toda Europa comunidades cenobíticas que, emulando a los primeros grupos monacales del cristianismo primitivo, decidieron retirarse a los montes para vivir en soledad y oración (Tagliafico, 2011: 104). La vida de los ermitaños no estaba, sin embargo, regulada ni –mucho menos- jerarquizada más allá del orden establecido al interior de cada grupo. Esta atomización e independencia que gozaban se volvió un tema espinoso para el papado a partir del siglo XIII, es decir, cuando logra independizarse del yugo imperial y da comienzo a su política centralizadora. Para el año de 1244, los er-

mitaños de la Toscana reciben de Inocencio IV (1243-1254) la encomienda de formar una sola comunidad y, el 9 de abril de 1256, Alejandro IV (1254-1261) ratifica dicha congregación con la bula *Licet Ecclessiae Catholicae* (Tagliafico, 2011, p. 104); a partir de ese momento, todas las congregaciones de ermitaños existentes en Europa debían "afiliarse" a la *Ordo Fratum Sancti Augustini* (O.S.A.). A diferencia de las otras dos órdenes, los agustinos entraron en la categoría de mendicantes en la misma medida en que agregaron a su carácter eremítico y contemplativo, "el nuevo cariz de vida activa que implicaba la cura de almas" (Rubial, 1990, p. 21). El sueño papal de convertirse en el jefe máximo de la Iglesia se había vuelto, así, en algo manifiestamente real.

Crisis en las ódenes mendicantes, su divisón en conventuales y observantes

Como se ha notado, el siglo XIII fue el periodo histórico que vio nacer un nuevo estilo de vida consagrada. La búsqueda del ideal evangélico semejante al del cristianismo primitivo y, sobre todo, la prédica a las masas urbanas surgidas a raíz del renacimiento de las ciudades, conformaron los dos pilares que dieron cohesión y sentido a las órdenes mendicantes (Rubial, 1999, p. 20). Estos grupos religiosos no fueron, sin embargo, ajenos a la política de reforma eclesiástica dictaminada por el papado; su presencia en la realidad europea respondía, sin duda, a las inquietudes del momento, como la caridad pública, la divulgación de la palabra de Dios y la entrega al estudio y ascetismo evangélicos, pero siempre dentro y desde la supervisión institucional de la Iglesia. En el caso específico de los agustinos, este proceso se vio claramente reflejado en la estructura interna de la orden. Desde las constituciones Ratisbona de 1290, los agustinos consolidaron mucho más su estructura administrativa, esto es: piramidal, jerárquica y electiva (Rubial, 1999, p. 21). En la base de este orden escalonado estaba el convento: la unidad socio-jurídica elemental que se componía de una comunidad de frailes económicamente autónoma regida por un prior conventual.

Asimismo, y en un escaño más arriba, estaba la figura de la provincia; esta unidad administrativa se conformaba por el conjunto de conventos distribuidos en un territorio cuyo gobierno recaía en un prior provincial. La elección del mismo era de carácter electivo, acontecía en

una reunión periódica conocida como "capítulo" y a la que asistían todos los priores conventuales además de otras figuras de gobierno. A partir del siglo XV la celebración de las juntas capitulares se hicieron bienales y, para el siglo XVI, se convirtieron en trienales (Rubial, 1999, p. 21). Finalmente, y por encima de esta escala, se localizaba el generalato cuyo gobierno recaía en un ministro general residente en Roma; su elección también era de carácter electivo, es decir, se daba en un "capítulo general". Durante los siglos XIV y XV, las órdenes mendicantes se vieron sin embargo afectadas por una serie de convulsiones político-religiosas que tuvieron, como consecuencia inmediata, la relajación moral en su interior. Las reglas que sus fundadores les habían impuesto comenzaron a perder fuerza y empezaron a introducirse, en su lugar, una serie de exenciones y dispensas regulatorias que acentuaron mucho más su crisis interna (Rubial, 1999, p. 22).

El deseo de lucro y la incontinencia se apoderaron, así, de la vida conventual, la corrupción había llegado a tal grado que los frailes introdujeron la venta simoniaca de los cargos administrativos, ya fuera por adjudicación directa o mediante elecciones capitulares amañadas (Rubial, 1999, p. 22). Este envilecimiento de las costumbres, de abierto incumplimiento de los votos de pobreza, castidad y obediencia propiciaron, empero, movimientos de renovación por parte de varios frailes piadosos que, en oposición a este descarrío generalizado, pugnaron por retornar a la disciplina original prescrita por los padres fundadores. Las órdenes mendicantes padecieron entonces una escisión interna, se dividieron a partir del siglo XV en dos ramas en pugna, a saber: la de los conventuales, cuyos monasterios podían hacerse de bienes materiales para vivir de ellos; y la de los observantes que, fieles a la regla de pobreza, buscaban la mayor austeridad material posible (Bataillon, 2007, p. 5).

Establecimiento de los frailes observantes en España, la Reforma Cisneriana

Gracias a la gestión de fray Juan de Alarcón, la rama de los agustinos observantes se estableció en España a partir de 1438. Los conventos bajo su mando restituyeron la pobreza y la vida comunitarias además de exigir la clausura absoluta de los frailes; no se permitía, en efecto, la

más mínima presencia de seglares en los conventos. El viraje hacia el anacoretismo y la vida contemplativa en los conventos fueron, pues, radicales. Finalmente, y luego de varios decenios de lucha con los conventuales, los agustinos observantes logran imponerse en toda la provincia en el año de 1504 (Rubial, 1999, p. 22). Su triunfo no fue, sin embargo, producto exclusivo de sus esfuerzos. Tuvieron el apoyo de un personaje en particular: el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Religioso franciscano, el ascenso que tuvo dentro de la Corte de Castilla fue vertiginoso: confesor de la reina Isabel en 1492, arzobispo primado de Toledo en 1495, inquisidor general en 1507 (Bataillon, 2007, p. 1). Debido a su total observancia de los principios evangélicos, los Reyes Católicos le encomendaron en 1495 un proyecto ambicioso: la reforma eclesiástica de todas las congregaciones religiosas establecidas en España (Bataillon, 2007, p. 4).

El primer grupo que Cisneros intentó reformar fue el de sus subordinados inmediatos, es decir, los canónigos de Toledo. La rígida observancia que les quiso imponer, de que vivieran incluso enclaustrados en un edificio mandado a construir por él *ex profeso*, le granjearon animadversiones y motines. Sorprendido de la actitud y tozudez de los clérigos, decide finalmente abandonar su propósito (Bataillon, 2007, pp. 2-3). El intento de reformar al clero secular terminó, así, en un rotundo fracaso. Fue únicamente después de este suceso que Cisneros decide enfocar su reforma en el clero regular. Su línea pastoral era clara: "quitar a los conventuales sus monasterios, por las malas o por las buenas, e instalar en ellos a los observantes" (Bataillon, 2007, p. 5). Ya con los frailes observantes en la rectoría de los conventos, el clero regular ingresó en un periodo de renacimiento espiritual. Los agustinos tuvieron un especial empeño en desarrollar los estudios teológicos. De sus filas surgieron de hecho célebres representantes del Siglo de Oro español, como santo Tomás de Villanueva o fray Luis de León (Rubial, 1999, pp. 22, 23).

Asimismo, y debido a la profunda experiencia que tenían desde el tiempo de las Cruzadas en la prédica y evangelización en "tierras gentílicas", las órdenes mendicantes fueron valoradas prontamente como las congregaciones religiosas más idóneas para predicar en las Indias Occidentales (Konetzke, 2000, pp. 230-231). Si bien es cierto que sus primeras misiones en el norte de África fueron infructuosas, también

es verdad que los frailes ganaron experiencia. Se percataron, por ejemplo, de la importancia de conocer las lenguas de los gentiles y de crear técnicas de apostolado que tomaran en cuenta la condición "neófita" de los mismos. Paulatinamente, los religiosos mendicantes se habían capacitado intelectual y espiritualmente en un quehacer religioso especializado: el apostolado misionero (Le Goff, 2006, p. 240). Las tierras "descubiertas" por Colón a finales del siglo XV atrajeron muy pronto la atención de la Iglesia, sobre todo cuando se confirmó la existencia de "innúmeras gentes" que desconocían el mensaje salvífico de Cristo. Los Reyes Católicos, en una jugada político-religiosa maestra, aprovechan esta inquietud y justifican su presencia y colonización de las Indias Occidentales por la vía de la evangelización. Firman, en consecuencia, una serie de acuerdos con el papado que los estudiosos del derecho indiano denominarán "Real Patronato"; con ellos, la Iglesia cedía a la Corona de Castilla la administración de los recursos materiales y humanos del clero español a cambio de propagar la fe católica en "las tierras recientemente descubiertas" (Dougnac, 1994, pp. 277-281). Es así como los religiosos mendicantes, primeros representantes del clero católico en América, arriban a la Nueva España con dos oficios, esto es: como "emisarios del Papa" y, segundo, como "funcionarios de Su Majestad".

II. Presencia de las órdenes mendicantes en la Nueva España

Una iglesia misional: arribo y división territorial en provincias

Conforme se iban explorando las tierras del Nuevo Mundo, los conquistadores notificaban a la Corona de la existencia de innumerables pueblos que, enfatizaban, desconocían el cristianismo. Este desconocimiento de "la verdadera fe" implicaba, en consecuencia y a raíz del Regio Patronato firmado entre el papado y la Corona de Castilla, el envío de misiones para su evangelización. La presencia de la Iglesia no era en consecuencia algo opcional para los monarcas españoles, sino que poseía un talante oficial, obligatorio. El problema, en todo caso, era determinar qué tipo de religiosos se debían enviar. A grandes ras-

gos, el clero católico se divide en dos grandes ramas, a saber: el clero secular y el clero regular. Los primeros están conformados por diáconos, presbíteros y párrocos adscritos a una diócesis cuya autoridad máxima es el obispo. El grupo de los regulares está conformado, en cambio, por hombres y mujeres que ordenan su existencia a partir de alguna regla de vida consagrada. Asimismo, y a diferencia del clero secular, los dirigentes de todas ellas responden únicamente a la autoridad del pontífice, esto es, no están sujetos a ninguna autoridad eclesiástica local (De Icaza, 2008, p. 332).

En el caso específico de la Nueva España, el tipo de Iglesia que se instauró en su territorio durante el siglo XVI fue de carácter predominantemente misional. Las razones eran obvias: la condición neófita de los indígenas exigía una pastoral catequética, de iniciación cristiana, sobre cualesquier otra. De esta forma, y debido a su profunda formación espiritual e intelectual en la prédica del evangelio entre los gentiles, las órdenes mendicantes fueron comisionadas prontamente para cristianizarlos. El arribo de los franciscanos, dominicos y agustinos al antiguo territorio dominado por los mexicas ocurrió, de hecho, muy prontamente. La conquista espiritual de sus habitantes se dio sin mucha dilación, prácticamente al poco tiempo de haberse consumado la toma de la ciudad capital de México-Tenochtitlan. De hecho, y fuera de las figuras aisladas del mercedario Bartolomé de Olmedo o del clérigo Juan Díaz, los franciscanos fueron –aunque de manera más bien extraoficial- los primeros en enviar misioneros a la Nueva España. Procedentes de Bélgica, fray Pedro de Gante (Pieter Van der Moere), Juan de Tecto (Johan Van der Tocht) y Juan de Aora (Johan Van der Auwera) arribaron, por ejemplo, al valle del Anáhuac en 1523 (Morales, 2014: 39). De aquellos tres religiosos sólo uno, Pedro de Gante, fue quien estableció empero un contacto verdaderamente misional con la realidad indígena novohispana, pues los otros dos salieron rumbo a las Hibueras y, estando allá, perdieron la vida (Ricard, 2000, p. 82).

Asimismo, y debido a la estrecha relación que tenían con el capitán Hernán Cortés, los primeros religiosos mendicantes que arribaron de manera (ya) oficial a la Nueva España en 1524 no fueron otros que los franciscanos (Rubial, 2014, p. 29). Sus nombres: Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suárez (o Juárez), Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente *Motolinía*,

García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Rivas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos (Ricard, 2000, p. 84). Es de notar que tanto Valencia, líder del grupo, como los otros once franciscanos que le acompañaban tenían claras tendencias al ascetismo y mística medievales pues procedían, todos ellos, de los conventos reformados por el cardenal Cisneros (Morales, 2014, pp. 40-41). El favor absoluto que el capitán Hernán Cortés les brindó a los franciscanos desde su llegada les permitió ejercer su apostolado en el valle de México y la región de Puebla, es decir, en las zonas más ricas de la Nueva España (Ricard, 2000, p. 139). Con semejante protector político, los franciscanos ocuparon posiciones estratégicas casi de inmediato, se acercaron así a los líderes indígenas de todos los bandos: desde los derrotados mexicas hasta los de Texcoco, Tlaxcala y Michoacán. Pusieron, sin embargo, especial énfasis en el adoctrinamiento de los hijos de los caciques quienes, al ser sus mentores espirituales, los respaldarían con el tiempo en todos aquellos proyectos misionales en que se vieran involucrados sus respectivos pueblos (Rubial, 2014, p. 30).

Los segundos en arribar fueron los dominicos. Llegaron a la ciudad de México el 2 de julio de 1526; al igual que los franciscanos, el primer contingente estaba conformado por doce integrantes, que fueron: Tomás Ortiz, Vicente de Santa Ana, Diego Sotomayor, Pedro de Santa María, Justo de Santo Domingo, Pedro de Zambrano, Gonzalo Lucero, Bartolomé de la Calzadilla, Domingo de Betanzos, Diego Ramírez, Alonso de las Vírgenes y Vicente de las Casas (Ricard, 2000, pp. 85, 86). Sus primeros años fueron, sin embargo, accidentados. Cinco de ellos murieron en menos de un año en tanto que otros cuatro, incluido fray Tomás Ortiz, su dirigente, regresaron enfermos a España a finales de 1526. La misión dominica quedó, así, en manos de Domingo de Betanzos. Auxiliado únicamente por dos frailes, su labor pastoral fue casi nula hasta que, en 1528, llegó a la ciudad de México fray Vicente de Santa María con otros seis compañeros (Ricard, 2000, p. 86). Su dispersión territorial fue, en un principio, no muy lejana de la antigua capital mexica; sin embargo, y debido a la presencia de los franciscanos en el Valle de México, los dominicos avocaron prontamente su apostolado hacia el suroeste de la Nueva España, es decir, en dirección a la Mixteca (Ricard, 2000, p. 147). Libres allá de la presencia de otras órdenes religiosas, los dominicos se expandieron por toda la

zona a sus anchas, sin obstáculo alguno. Incluso con el arribo del clero secular a Oaxaca en 1535, los dominicos siguieron dominando las zonas mixteca y zapoteca de manera casi absoluta.

La tercera y postrera orden en llegar fue la de los agustinos. Su caso fue, no obstante, en varios puntos singular. A diferencia por ejemplo de los franciscanos y dominicos que tenían una presencia en el Nuevo Mundo desde los albores del siglo XVI, la primera misión que los agustinos tuvieron en las Indias Occidentales fue precisamente la que desarrollaron en la Nueva España (Rubial, 2002, p. 7). Su primer contingente de misioneros estuvo conformado, asimismo, por siete frailes: Francisco de la Cruz, Agustín Gormaz o de Coruña, Jerónimo Jiménez o de san Esteban, Juan de san Román, Juan de Oseguera, Alonso de Borja y Jorge de Ávila. Capitaneados por el padre Gormaz, los agustinos arribaron al puerto de Veracruz el 22 de mayo de 1533, salieron del mismo el 27 y entraron a la Ciudad de México el día 7 de junio. Los primeros años de la misión fueron empero dificultosos, y no sólo por el escaso número de sus integrantes; el principal escollo que tuvieron fue, de hecho, de carácter territorial. Debido a la repartición de los territorios que los franciscanos y dominicos ya habían hecho, los agustinos tuvieron que misionar en las zonas más lejanas y pobres de la Nueva España (Rubial, 2002, p. 11). Se pueden identificar, de hecho, tres rutas básicas de expansión: 1) avance por el extremo oriente del actual Estado de Guerrero; 2) avance por la zona de la Huasteca potosina; y 3) avance por el actual Estado de Michoacán (Ricard, 2000, pp. 152-153). Asimismo, y en comparación con las otras dos órdenes mendicantes, los agustinos fueron el grupo que mantuvo más vínculos con el antiguo estilo de vida monacal pues, al igual que ellos, promovían y exaltaban tanto un estilo de vida contemplativa como el alejamiento mismo del mundo.

Fundación de los conventos de Ocuilán y Malinalco; ¿Chalma? Una zona de paso…

Y es precisamente en esta última ruta de evangelización abierta por ellos, la que va en dirección a Michoacán, donde tuvo lugar una de sus primeras incursiones misioneras. Respaldados por la Audiencia de

México, a los agustinos se les encomendó la evangelización de una comunidad indígena localizada al sur de las lagunas de Zempoala, en la última estribación de las montañas de Huitzilac, a saber: la de los ocuiltecas. Según nos refiere Sahagún, esta comunidad indígena estaba emparentada con los matlazincas: una tribu anterior a los aztecas que vino a asentarse en el valle de Toluca y cuyo señorío se extendió hasta las fronteras de lo que hoy es Michoacán. No obstante, y a pesar de que los "ocuiltecas […] son de la misma vida y costumbres que los de Toluca, […] su lenguaje –enfatiza el erudito fraile- es diferente" (2006, p. 588). Este último aspecto viene a corroborarlo posteriormente fray Juan de Grijalva en el capítulo XXI de su *Crónica de la Orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de la Nueva España*; ahí, anotó que el señorío ocuilteca "fue grandísimo pueblo y único en la Nueva España, porque no se sabe que haya otro de su lengua" (1985, p. 86).

Asimismo, la capital de este señorío era el pueblo de Ocuilan que, a decir del mismo Grijalva, se fundó "ochenta años antes de la conquista, poco más o menos, y por eso no se había extendido mucho" (1985, p. 86). Su vida independiente fue sin embargo efímera pues, desde el reinado del emperador Axayácatl, había quedado anexada al señorío mexica junto con otros pueblos, tales como: "Tlacoltepec, Cozcaquauhtenco, Callimaya, Metépec, Calixtlahuaca, Ecatépec, Teutenango, Malinaltenanco, Tzinacantépec, Coatépec, Cuitlapilco, Teuxaoalco [y] Tequaloyan" (Sahagún, 2006, p. 431). El *Códice Mendoza* señala, de hecho, la carga tributaria que el pueblo de Ocuilan debía entregar anualmente al imperio azteca, a saber: 800 mantas de henequén, 400 de algodón labrado, 400 de henequén blanco, una armadura de plumas finas con un escudo del mismo acabado, 20 armaduras sencillas con sus escudos, 2000 panes de sal fina, además de cuatro trojes de maíz, *guautli*, frijol y chía (1542: fol. 34r).

La relativa cercanía entre Ocuilan y la ciudad de Tenochtitlán hizo que su conquista, por parte de los españoles, fuera prácticamente inmediata, sin mucha resistencia. Al respecto, Obregón señala que la toma de la ciudad recayó con mucha probabilidad en Martín Dorantes, un lugarteniente de Hernán Cortés; asimismo, y ya en el proceso de repartición de los territorios indígenas conquistados, el pueblo de Ocuilan fue entregado a Pedro Zamorano y a Antonio de la Torre en calidad de encomienda (1953, pp. 109-182, 113-124, citado por De la

Torre, 1994, p. 268). La llegada de los agustinos a la región estuvo, de esta manera, precedida por la conquista militar que las huestes de Cortés habían hecho ya de la región y, a decir de fray Gerónimo de Mendieta, de una primera misión organizada por los franciscanos establecidos en Cuernavaca (2002, I, p. 401). Para el año de 1537 los agustinos asientan finalmente sus reales en la cabecera indígena de Ocuilan y, en el capítulo provincial que celebraron en 1543, acuerdan la fundación de otro convento en la comunidad mexica de Malinalco (Grijalva, 1985, pp. 87, 135).

Fuera de algunos datos escuetos, la mención de Chalma durante este periodo es prácticamente nula o, en el mejor de los casos, meramente circunstancial; en efecto, y a lo largo de prácticamente toda la segunda mitad del siglo XVI, el nombre de Chalma poseía un sentido primordialmente orográfico, es decir, sugería únicamente la escarpada barranca que se encuentra a medio camino de la ruta que conecta precisamente a Ocuilan con Malinalco. Con su nombre se aludía, así y para decirlo escuetamente, a una zona meramente de paso (Obregón, 1953, pp. 109-182, 113-124, citado por De la Torre, 1994, V: 268). De igual manera, y a diferencia de los poblados indígenas atrás citados, la zona de Chalma no poseía ningún templo prehispánico ni enclave urbano relevante: factores cruciales que, como veremos más adelante, ponen en entredicho la versión de que Chalma era un antiquísimo espacio religioso donde sacerdotes indígenas practicaban sangrientos sacrificios.

Francisco de Florencia: Artífice de apariciones y milagros

Si, como hemos inspeccionado, la región de Chalma no era ni siquiera la sede de gobierno de los ocuiltecas ni poseía, en su defecto, un templo prehispánico como tal, ¿de dónde surge, entonces, la historia de Chalma como sede de un antiguo y concurrido "adoratorio pagano" donde los misioneros agustinos todavía hallaron rastros de sacrificios humanos? La respuesta a esta incógnita se encuentra, a decir verdad, en un relato confeccionado a finales del siglo XVII por un jesuita novohispano, a saber: el padre Francisco de Florencia. En efecto, y hasta antes de la publicación en Cádiz de su *Descripción histórica y moral*

del yermo de san Miguel de las Cuevas en el Reyno de la Nueva España (1689), no existe documentación alguna que de testimonio ni de la relevancia de Chalma como antiguo centro religioso ni, sobre todo, como epicentro de la "milagrosa aparición" de un Cristo en el interior de una de sus cuevas. En ese sentido el texto del padre Florencia se puede considerar, además de única fuente referencial, como una obra de tintes eminentemente *fundacionales*, pues traza los lineamentos generales del (presunto) devenir histórico del santuario de Chalma tal y como se conoce hasta nuestros días.

Prueba de esto último es el uso del texto del padre Florencia por autores posteriores: prácticamente todos ellos lo transcribieron al pie de la letra. Fray Juan de Magallanes, por ejemplo, redactó a principios del siglo XVIII un extracto de su obra en 14 folios donde rescata la historia de la aparición del Cristo de Chalma tal y como lo había establecido el padre Florencia. Por otra parte, que esta obra se reeditó varias veces. Asimismo, y debido a la propagación del culto en los albores del siglo XIX, fray Joaquín Sardo imprime en 1810 una historia del santuario que es una copia casi literal de la *Descripción histórica*… del antedicho jesuita novohispano. El texto de Sardo es, sin embargo, el más accesible de todos y, por lo mismo, es el que usaremos para citar en nuestro presente artículo. Aclarado esto último, pasemos en consecuencia a la exposición del relato canónico del padre Florencia sobre la historia del santuario para, a continuación, exponer una serie de acotaciones en torno al mismo.

Sin muchos preámbulos, el relato inicia con la fecha en que "sucedió la milagrosa aparición de la sagrada imagen del Divino Señor en la cueva", en el año de 1539 (Sardo, 1810, p. 1). El lugar elegido por Dios para "obrar esta maravilla", prosigue la narración, fue una zona cercana a los poblados de "Chalma, Ocuila, y Malinalco". En esa región las costumbres "idolátricas" continuaban muy arraigadas entre los pobladores, sobre todo entre los naturales de Ocuilan pues, todos ellos, seguían "dando ciega adoración […] a un ídolo […] con el título de *Ostotoctheotl*, cuya interpretación es *el Dios de las Cuevas*, aunque de ello no hay total certeza" (Sardo, 1810, p. 2). La condición geográfica del lugar donde aconteció tan singular "prodigio" era, no obstante, accidentada, singularmente escarpada y, sobre todo, abundante en cuevas; de entre todas aquellas hendiduras naturales habidas en la barranca de Chalma,

"se dexa ver [sin embargo] una cueva ò gruta […] en forma de bóveda" que, por eso mismo, sobresale (Sardo, 1810, p. 3).

Y es precisamente en el interior de esta gruta donde, prosigue el relato, los indígenas de Ocuilan habían erigido "un altar donde tenían colocado el ídolo [ya] referido, […] ofreciéndole inciensos y perfumes, y tributándole en las copas de sus caxetes (así llaman sus vasos) los corazones y sangre vertida de niños inocentes, y de otros animales" (Sardo, 1810, pp. 3-4). El culto rendido al ídolo de la cueva era de tal magnitud que, enfatiza el texto, trascendía al mismo pueblo ocuilteca; su fama hacía, de hecho, que acudieran al lugar un "numeroso concurso de naturales […] de toda la comarca, y aun de los más remotos climas" (Sardo, 1810, p. 4). Esta vida gentílica se vio finalmente confrontada con el arribo de los agustinos a la región en 1537: fecha en la que "entraron en el pueblo de Ocuila, y tomaron á su cargo la doctrina de toda esta provincia" (Sardo, 1810, p. 7). Los religiosos agustinos destinados a evangelizar esta zona "idolátrica" fueron asimismo dos, a saber: fray Sebastián de Tolentino y fray Nicolás de Perea (Sardo, 1810, p. 8).

Luego de dos años de apostolado en Ocuilan y sus alrededores, los frailes agustinos fueron visitados por unos "neófitos ocuiltecas" que, en privado, les dieron relación de la cueva-adoratorio de Chalma y, sobre todo, de "las impías adoraciones, sangrientos sacrificios y demás abominaciones que allí cometían todos los […] no reducidos a [la] fe [católica]" (Sardo, 1810, p. 8). Perea y Tolentino, nada tardos, les piden entonces a los indios denunciantes que los lleven a la cueva; al llegar a su entrada, los religiosos perciben en un primer momento una abundante concurrencia de indios que, por lo mismo, los obliga a entrar a empujones hasta su interior donde atestiguan, finalmente y con sus propios ojos, "los bárbaros sacrificios y demás impiedades, que por relación habían sabido" (Sardo, 1810, p. 9). Enfurecido, el padre Perea les dirige un duro sermón en lengua ocuilteca a los indios presentes en la cueva donde "les hizo ver […] su engaño y ceguedad, y les dio a conocer que aquel ídolo no era Dios, sino demonio" (Sardo, 1810, p. 10).

Sin embargo, y debido al gran número de indígenas "paganos" ahí reunidos, los religiosos agustinos deciden dejar todo como estaba. Regresan entonces a Ocuilan y, al tercer día, salen una vez más rumbo

a Chalma pero "acompañados [ahora] de los ocuyltecas mismos". Fray Nicolás de Perea llevaba de hecho, y sobre sus hombros, "una cruz de regular tamaño, para colocarla en la cueva" (Sardo, 1810, p. 19). Al entrar a la gruta hallaron sin embargo lo siguiente: vieron "à la sagrada imagen de […] Jesucristo crucificado, colocada en el mismo altar en que estaba antes el ídolo […] y à este derrumbado en el suelo, reducido á fragmentos" (Sardo, 1810, p. 19). La conversión de los indígenas de aquella región fue, a partir de entonces, rápida y sin ninguna resistencia, todos ellos "fueron sucesivamente abrazando […] la religión verdadera, hasta llegar esta á tomar todo su incremento, como lo acredita la devoción tierna y ferviente, que desde aquel entonces le profesan á esta sagrada imagen" (Sardo, 1810, p. 33). Esto es, en términos generales, el contenido y puntos nodales del relato canónico de la aparición del Cristo de Chalma establecido por el padre Florencia.

Acotaciones en torno al relato aparicionista, el establecimietno de una ermita…

No obstante, la convincente narrativa del padre Florencia, lo cierto es que su historia *aparicionista* adolece de varias inconsistencias que, en un ejercicio de revisión crítica como es el presente artículo, no pueden dejarse de lado. La aseveración, por ejemplo, de que los padres Perea y Tolentino fueron los misioneros agustinos que fundaron la casa conventual de Ocuilan es algo impreciso y, en buena medida, falso. En efecto, y teniendo en cuenta como referente básico la *Crónica…* del padre Grijalva, no existe mención explícita alguna de los nombres de los religiosos que fueron enviados a evangelizar aquella región (1985, p. 86). La figura misma de fray Sebastián de Tolentino es incluso polémica: Grijalva ni siquiera lo menciona en su obra y Ricard, por su parte, aunque amparado según él por un documento agustino datado en 1563, se aventura a "identificarlo" con un tal fray Sebastián de Medellín (2000, p. 302). Asimismo, y en lo que respecta a fray Nicolás de Perea, existen dos testimonios importantes: su arribo a la Nueva España no ocurrió sino hasta 1539 (Grijalva, 1985, p. 442), es decir, dos años *después* de haber sido fundado el convento de Ocuilan y, segundo, en la vida y milagros que Grijalva escribió precisamente de este religioso no menciona, ni en lo más mínimo, el presunto suceso

aparicionista del que presuntamente fue testigo en la barranca de Chalma (1985, pp. 442-443) y que Florencia, como hemos visto, le adjudicó sin más en su historia.

La existencia misma de un sitio ceremonial prehispánico en la cañada de Chalma es, asimismo, otro aspecto polémico en la historia del padre Florencia. Si bien es verdad que los ocuiltecas y, sobre todo, los malinalcas eran famosos por ser "grandes hechiceros" (Acosta, 1962, p. 326, Sahagún, 2006, p. 588), lo cierto es que no existe informe alguno que señale a Chalma como un antiguo y popular adoratorio prehispánico. Hay, en todo caso, informes de la existencia de templos en Ocuilan y Malinalco, es decir, en las antiguas sedes de gobierno indígenas; de hecho, y hasta nuestros días, existen vestigios arqueológicos que dan fe de los mismos. El relato que hace Florencia del presunto y concurrido "adoratorio de Chalma", donde los frailes agustinos todavía hallaron restos de "niños inocentes" sacrificados no pasa de ser, en el mejor de los casos, un ardid retórico. La idea misma de que Chalma era una famosa zona de peregrinaje indígena es, por otra parte, problemática pues, de haberlo sido, ¿por qué entonces Grijalva no lo menciona en su *Crónica*… al hablar de los ocuiltecas, siendo estos los principales involucrados y supuestos promotores del culto en la barranca? Su silencio al respecto es, de hecho y una vez más, elocuente.

Sin embargo, y a pesar de esto último, sería muy aventurado afirmar que en las cuevas de la barranca de Chalma jamás aconteció algún tipo de culto religioso prehispánico. En 1548, por ejemplo, se abrió un proceso inquisitorial en contra de algunos pobladores de Ocuilan por idolatría. En el proceso se habla de un tal Juan Teztécatl que, luego de ser interrogado, confesó haber visto "en Poçan una cueva y en ella muchos ídolos y alrededor sangre y cosas de santificar"; asimismo, el expediente señala a un indio llamado Acatónal como el responsable de ofrendar y cuidar a dichas imágenes mientras un tal Coátl era el carpintero que las tallaba. No obstante, y para corroborar las declaraciones del indiciado, las autoridades inquisitoriales comisionan a un fraile agustino la visita al monte donde se decía que "estaban los ídolos de palo grande [quien al hallarlos] los hizo traer al monasterio de Ocuila". Ya de regreso, convoca a todos los pobladores; los amonesta públicamente y les ordena "que todos los que tuviesen ídolos o cosas de sacrificar los diesen e descubriesen". Asimismo, y para demostrarles lo

vano de sus prácticas, el fraile ordena "quemar [los ídolos] delante de todo el pueblo con las cosas de sacrificar que de ellos halló" (*Inquisición*, 1548, 1, exp. 3: ff. 5-7).

El contenido del expediente revela por sí mismo otro aspecto: los ritos idolátricos que algunos ocuiltecas practicaban todavía en la barranca de Chalma a mediados del siglo XVI eran de carácter eminentemente clandestino. En efecto, y a diferencia de lo estipulado por el padre Florencia y seguidores (Sanginés, 2010, pp. 26-30), la zona de Chalma no era un espacio predispuesto para el culto sino que era, más bien, el último reducto físico que los ocuiltecas no conversos tuvieron para practicar su antigua fe. La condición escarpada y agreste, además de su abundancia en grutas, hacían de Chalma un lugar óptimo para erigir adoratorios improvisados y furtivos. Este fenómeno debió incrementarse precisamente por el tiempo en que tuvo lugar la redacción del proceso inquisitorial, es decir, cuando los misioneros agustinos desmantelaron los templos prehispánicos de Ocuilan y Malinalco a la par que prohibían cualesquier tipo de reverencias públicas hacia sus antiguos dioses. El fraile agustino que fue comisionado para subir al "monte" fue, por otra parte y con mucha probabilidad, el autor de "la ermita de Chalma"; su creación no tenía, en principio, otro propósito que dejar un simple testimonio físico de la "purificación" obrada en aquel espacio "demoniaco". No obstante esto último, la presencia de esta pequeña y apartada ermita es el estrato histórico más antiguo en el cual se construiría, varias décadas después, el santuario católico de Chalma.

Arribo de un ex arriero a la ermita de Chalma, nacimiento de un Santuario

La celebridad de la ermita de Chalma fue prácticamente inexistente durante toda la segunda mitad del siglo XVI, su renombre sólo alcanzó un verdadero despunte hasta la segunda década del siglo siguiente, es decir, cuando vino a establecerse en sus márgenes un laico de origen mestizo llamado Bartolomé de Torres. De padre andaluz y madre indígena oriunda de Huejotzingo, Bartolomé de Torres nació en la villa de Xalapa en los albores del siglo XVII (Sardo, 1810, p. 144). Hasta la edad de trece años practicó el oficio de zapatero pero, incon-

forme con el mismo, decide emplearse como arriero. Su nueva labor itinerante lo condujo, así, a viajar y recorrer toda la región de Veracruz, Puebla y México (Sardo, 1810, p. 145). Su trato con la gente hizo de él una persona conocida y parece que su negocio era bastante próspero. Sin embargo, y luego de padecer una grave enfermedad que casi lo condujo a la muerte, Bartolomé de Torres decide abandonar su negocio para llevar una vida alejada del mundo, de retiro espiritual en el pueblo de "san Antonio del camino nuevo" (Sardo, 1810, p. 151). En ese lugar se encuentra con el licenciado Bartolomé Vivas quien, al saber de sus intenciones, le facilita una serie de libros espirituales que incluían, entre otros, "la vida de S. Antonio Abad, de las Animas del Purgatorio y de la devoción del Santo Rosario" (Sardo, 1810, p. 154).

El efecto que tuvieron las lecturas en él no fue otro que el de un mayor fervor por abrazar una vida de retiro y oración totales. La *Vida de san Antonio* fue, de hecho, el texto que encendió en su persona "el deseo de imitar las de los Santos y religiosos del yermo" (Sardo, 1810, p. 154). Entusiasmando, Bartolomé decide entonces dirigirse a la lejana región de Amilpas para proseguir con su vida solitaria. Finalmente, y luego de visitar a su hermano en el pueblo de Micatlan, tiene noticias de "las cuevas de Chalma y de la santa imagen del Señor Crucificado que allí se venera" (Sardo, 1810, p. 155). Su anhelo de conocer aquel lugar fue inmediato y, sin más, decide ponerse en camino. Antes de residir en los márgenes de la ermita de Chalma Bartolomé notifica empero al cura de Ocuila quien, luego de notificar su petición al prior agustino, le permite vivir finalmente en las cuevas en el año de 1623. La vida de retiro y oración que Bartolomé emprendió en Chalma fue prontamente sabida por los comarcanos y, sin más, empezaron a buscarlo para recibir consejos, bendiciones o curaciones de este "hombre santo". El trato que Bartolomé les dio fue, asimismo, tan hospitalario que muy pronto se vio solicitado por verdaderas hordas de peregrinos. Este fenómeno de fervor popular no pasó desapercibido por los religiosos agustinos de la región y, en aras de hacerse de su carisma y respeto, deciden investirlo con el hábito de fraile lego en 1629 (Sardo, 1810, p. 159). El culto en las cuevas de Chalma comenzó, así, no tanto por la cruz existente en la ermita sino más bien por el ermitaño Bartolomé que vivía en los alrededores de la misma.

Los años subsecuentes no hicieron sino incrementar más y más la fama de Chalma y del "hombre santo" que en sus cuevas vivía. Para el año de 1642 fray Bartolomé de Jesús María recibió, de hecho, a un muchacho llamado Juan en calidad de discípulo. Nacido en el pueblo de Santa María, localidad adscrita a la cabecera municipal de Santiago de Calimaya (Sardo, 1810, p. 366), el joven mestizo se convirtió prontamente en un apoyo indispensable para el ermitaño, sobre todo en lo concerniente al recibimiento de los peregrinos que, para esas fechas, no cesaban de arribar a la barranca día tras día. Finalmente, y luego de ver su desempeño en el cuidado de la ermita y de la atención prestada a los peregrinos, la orden agustina decide admitirlo en 1646 como hermano lego (Sardo, 1810, p. 366). Con su presencia, fray Bartolomé dio paso a una nueva fase de su vida: la de convertirse en un ermitaño itinerante; en efecto, tanto él como fray Juan de san Joseph, su discípulo, dieron inicio a una serie de "visitas pastorales" en los pueblos circunvecinos tales como Toluca, Tenancingo, Culhuacán o incluso la ciudad-capital, es decir, México (Sardo, 1810, pp. 215, 226-229).

Esta autopromoción trashumante se dio ininterrumpidamente hasta el fallecimiento de fray Bartolomé en 1658 (Sardo, 1810, p. 305). Su labor de 35 años había empero rendido frutos pues, durante ese lapso, consolidó el culto tanto a su persona como a la cruz de la ermita a tal nivel que se había formado un caserío en las faldas mismas de la barranca de Chalma. Su muerte reforzó, de hecho, mucho más el culto, pues sus restos fueron depositados en el interior de la ermita a manera de reliquias (Sardo, 1810, p. 311). Fray Juan de san Joseph se convirtió así en el guardián del, ahora, santuario de Chalma y, con la desaparición física del ermitaño, enfocó sin más la promoción del mismo al culto de la cruz. Asimismo, y debido a la gran concurrencia de peregrinos a la ermita, fray Juan decide trasladar la imagen a un terraplén anejo a las faldas de la barranca (Sardo, 1810, pp. 352-353). Tal vez fue en este cambio de sede cuando también se decidió sustituir la sencilla cruz de madera de la ermita por la imagen de bulto del Cristo crucificado que, hasta el día de hoy, se ha convertido en el referente único del santuario. De igual forma, el culto a la imagen caló hondamente en las comunidades indígenas, sobre todo en las de origen otomí quienes, desde el pueblo de Acámbaro, emprendían anualmente una peregrinación a su sede. Su promoción en el Bajío se dio, de hecho, por su intermediación e

incluso la devoción del Señor de Chalma se extendió hasta la región chichimeca del Tunal Grande (Rubial, 2009, p. 224).

Chalma como santuario cenobítico, luchas por el poder, el incendio de 1816…

A la par de este proceso de traslado y reacomodo de la imagen en un espacio mayor y de mejor acceso, se dio paso también a un proceso de beatificación de fray Bartolomé de Jesús María; en efecto y a petición expresa de Francisco de Aguiar y Seijas, arzobispo de México, el oidor Juan de Valdés junto con fray José Sicardo dieron inicio en 1683 a una serie de entrevistas y recopilaciones documentales sobre la vida del ermitaño de Chalma para empezar, así, con su proceso de beatificación (Rubial, 2009, p. 224). El arzobispo visitó de hecho el santuario al año siguiente pues deseaba constatar, con sus propios ojos, el estado en que se hallaban los restos de fray Bartolomé. La tumba se abrió y, al mirar en su interior, se hizo patente la condición incorrupta de su cuerpo, "prueba física" de su santidad (Sardo, 1810, p. 319). Sin embargo, y en aras de dar un aval oficial del suceso, el arzobispo ordenó el envío al año siguiente de los sacerdotes metropolitanos Alonso de Velasco, Francisco de Romero y Juan de Sagade para que, junto a un notario, dieran fe del fenómeno y recopilaran nuevos testimonios con el fin de que se agregaran al expediente de su postulación a los altares (Sardo, 1810, p. 319).

Asimismo, y con el nombramiento de fray Diego Velázquez de la Cadena como provincial de los agustinos de México, se dio inicio a una etapa de control e institucionalización *total* del santuario. En efecto, y debido en buena medida a las acusaciones de corrupto y codicioso que pesaban en su persona, el nuevo provincial decidió limpiar su imagen con la creación de dos recintos cenobíticos. Uno de ellos tuvo su sede en el pueblo de Culhuacán; sin embargo, su permanencia ahí no prosperó y se decidió en consecuencia trasladar a la comunidad al poblado de Atlixco (Rubial, 2009, p. 225). La otra comunidad cenobítica la estableció el provincial en el santuario de Chalma. Su instalación ahí no obedecía únicamente a razones meramente piadosas sino que tenía un sentido más pragmático, a saber: hacerse del control total tanto del santuario como de la imagen sagrada que, hasta ese momen-

to, estaba al alcance y control de los feligreses. Fray Diego aprovecha de hecho el terraplén que fray Juan había acondicionado para la modesta capilla que había construido: ordena sin más su demolición y edifica en su lugar un templo y un convento (Rubial, 2009, p. 225).

El control de la imagen por parte de los agustinos se volvió, a partir de entonces, absoluta y los grupos eremitas que habían empezado a crecer en sus márgenes sólo tenían validez en la misma medida en que estaban sometidos a la regla de san Agustín. Fray Diego Velázquez decide, sin embargo, dar un paso más: ordena al padre Florencia la redacción de una historia del santuario del Señor de Chalma. El jesuita pone manos a la obra y, al morir fray Juan de san Joseph en 1689, decide sacar a la luz su escrito. En su interior se describe con sumo detalle tanto la presunta aparición del Cristo de Chalma en el siglo XVI como las vidas de los religiosos eremitas fray Bartolomé de Jesús María y fray Juan de san Joseph. Su impresión y distribución en Cádiz es, sin embargo significativa; obedece, de hecho, a dos cuestiones: por una parte se buscaba satisfacer el orgullo criollo mediante el señalamiento de que la Nueva España era tan pródiga en santos y apariciones como la misma España y, segundo, la promoción del culto a los santos y a las reliquias estaban en plena sintonía con el lineamiento doctrinal contrarreformista urdido desde el Vaticano. La imagen del Señor de Chalma se convirtió, así, en un símbolo de identidad nacional, de pertenencia a una tierra y a una fe que no dejó expandirse en la Nueva España en el siglo siguiente. Prueba de esto último es el enriquecimiento material que obtuvo el santuario durante el XVIII y de cómo a principios del siglo XIX fray Joaquín Sardo, prior del santuario de Chalma, decide sacar a la luz una nueva historia de la aparición del Cristo en razón de las peticiones que los feligreses le hacían. En suma, y para concluir el presente artículo, sólo resta mencionarse una última cuestión: el Cristo del santuario del Chalma se redujo a cenizas en un incendio ocurrido en la víspera de la Navidad de 1816 (Alamán, 1851, IV, p. 305). El Cristo actual no es, así, más que una réplica elaborada en el siglo XIX pero que, a pesar de eso, no deja de ser un símbolo de identidad nacional cuyo culto y propagación se debieron originalmente a dos laicos mestizos cuyas referencias han desaparecido del imaginario colectivo.

Acosta, J. (1962), *Historia natural y moral de las Indias / En que se trata de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas / y animales dellas / y los ritos / y ceremonias / leyes y gobierno de los indios*, (2 ed.) México, FCE.

Alamán, L. (1851), *Historia de Méjico, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Imprenta de J. M. Lara.

Balderas, G. (1996), *La Reforma y la Contrarreforma / Dos expresiones del ser cristiano en la Modernidad*, México, UIA.

Bataillon, M. (2007). *Erasmo y España / Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, (3 reimp.), México, FCE.

De Icaza, F. (2008), *Plus Ultra / La monarquía católica en Indias / 1492-1898*, México, Porrúa-Escuela Libre de Derecho.

Dougnac, A. (1994), *Manual de historia del derecho indiano*, México, UNAM.

Grijalva, J. (1985), *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín de las Provincias de la Nueva España / En cuatro edades / Desde el año de 1533 hasta el de 1592*, (2 ed.) México, Porrúa.

Konetzke, R. (2000), *América Latina / II. La época colonial*, (28 ed.) México, Siglo Veintiuno Editores.

Le Goff, J. (2006), *La baja Edad Media*, (26 ed.), México, Siglo Veintiuno Editores.

Morales, F. (2014, mayo-junio), "Pedro de Gante, Martín de Valencia, Toribio Motolinía", *Arqueología Mexicana*, México, 37-42.

Pirenne, H. (1996), *Historia de Europa / Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, (8 reimp.), México, FCE.

Ricard, R. (2000), *La conquista espiritual de México / Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, (5 reimp.), México, FCE.

Rubial, A. (1990), *Una monarquía criolla / (La provincia agustina de México en el siglo XVII)*, México, CONACULTA.

Rubial, A. (2009, julio-diciembre), "Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía", *Anuario de Estudios Americanos*, 213-239.

Rubial, A. (2014, mayo-junio), "Hernán Cortés y los religiosos", *Arqueología Mexicana*, México, 26-36.

Sahagún, B. (2006), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, (11 ed.) México, Porrúa.

Sanginés, E. (2010, diciembre), "El santo Señor de Chalma", Revista *Relatos e historias en México*, núm. 28, 26-30.

Sardo, J. (1810), *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo Crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel Chalma, hoy real convento y santuario de este nombre, de religiosos ermitaños de N. G. P. y doctor S. Agustín, en esta Nueva España, y en esta Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México. / Con los compendios de las vidas de los dos venerables religiosos legos y primeros anacoretas de este santo desierto, F. Bartolomé de Jesús María, y F. Juan de San Josef*, México, Impresa en casa de Arizpe.

Tagliafico, A. (2011), *Historia de la vida consagrada*, México, Ediciones Paulinas.

Vidal, C. (2002), *Diccionario de los papas*, Barcelona, Ediciones Península.

Conflicto y orden en las procesiones en la Ciudad de México y sus alrededores
Siglos XVII y XVIII

Guillermo Antonio Nájera Nájera

Las procesiones durante la época colonial tuvieron múltiples funciones: ser muestra de la religiosidad de la población, mostrar el poder de la iglesia sobre la sociedad, manifestar a los cuerpos de la sociedad como parte del sistema político-religioso y dejar asentada la idea de una sociedad jerárquica a través de la posición que ocupaba cada uno de los sectores representados en la celebración. Como parte de las celebraciones religiosas, las procesiones tenían elementos que mostraban las formas de representación de la religiosidad oficial, esto es que se ajustaban a la jurisdicción emitida por las autoridades eclesiásticas y reales en Nueva España, pero también la apropiación de las mismas por los fieles y la transformación para amoldar la ritualidad oficial y reconocida a su propia experiencia religiosa.

Es precisamente en este límite dónde se puede apreciar la aparición de la religión popular como contraposición de la religión oficial. Para unos, quienes estaban a cargo de la organización y el mantenimiento del orden en las festividades públicas, que incluían a las autoridades virreinales, de la ciudad y eclesiásticas, las funciones religiosas, entre ellas las procesiones, debían de ser celebradas respetando la normatividad vigente y ser representativas de los diversos grupos de la sociedad. Según esta visión, que puede ser denominada oficial, las procesiones mostrarían el respeto de todos aquellos que participaban, activa o pasivamente, por las normas y la sería la expresión vívida de una sociedad unida en torno a los principios religiosos. Dichas manifestaciones, al mismo tiempo, de acuerdo a la naturaleza de la sociedad novohispana tenían que mantener un orden jerárquico, en el que cada segmento de la población tenía su lugar y formaba parte de la procesión con una posición asignada de acuerdo al status social, ya fuera como parte de la procesión o como el público que asistía a observar y conmemorar la fecha que se celebraba.

Del otro lado, la religiosidad popular se mostraba, tanto en la insistencia de participar en la celebración como parte de ella o, incluso, como el grupo principal de la procesión, como en los actos realizados por los miembros de los grupos sociales de los estratos más bajos que podían consistir en integrar elementos distintos a los aceptados por los representantes de la iglesia. La inclusión de danzas, música y mascaradas podían ser toleradas por las autoridades eclesiásticas, pero cuando era posible se buscaba eliminarlos de la festividad al ser considerados ajenos al decoro con que se debían celebrar dichos actos. Por otro lado, podía existir un elemento de inversión del papel que tenían en estos momentos los elementos subordinados de la sociedad novohispana. Ocupar un lugar de mayor rango o mezclarse como un individuo en la procesión, que por definición era un acto reservado a las corporaciones, era algo no aceptado. Cuando se producía esa usurpación de la posición en el ceremonial, los grupos agraviados buscaban retomar su lugar. Todavía más, estos sectores sociales podían desbocarse, a decir de las autoridades, por su propensión a la embriaguez que los llevaba a cometer actos pecaminosos contrarios no sólo a las motivaciones que enmarcaban las fiestas, sino contra las normas que regían a una sociedad como la novohispana. Los vicios que se sucedían tras la ingestión de bebidas para emborracharse eran los actos lascivos, falta de respeto a las imágenes religiosas o a la autoridad y actos sexuales realizados durante esos actos solemnes.

Por lo mismo, un estudio sobre las formas de organización y de funcionamiento de los diversos grupos y de las procesiones en general permitirá ahondar en la comprensión de la sociedad novohispana en los siglos de consolidación del orden español. Se pondrá mayor atención a los aspectos organizativos y del desarrollo de las procesiones, más que en su carácter litúrgico y festivo, pues a través de ellos se podrá constatar la hipótesis de que las procesiones reforzaban entre la población el aspecto de una sociedad de jerarquías. También se buscará encontrar aquellos elementos dentro de las conmemoraciones devocionales que pueden ser consideradas como parte de la apropiación de las expresiones populares de las funciones religiosas celebradas en la ciudad de México, durante los siglos XVII y XVIII, para encontrar la religiosidad popular exhibida en ese periodo. De esta manera, se buscará a través de las propias manifestaciones hechas en las proce-

siones, pero también en las disposiciones eclesiásticas y de los funcionarios reales, aquellos hechos que muestren la aparición de las distintas formas de religiosidad popular. El orden en que se van a exponer los distintos casos que se han localizado no va a ser cronológico, sino por importancia en cuanto a la aparición de elementos que pueden ser contemplados como parte de la expresión de la religiosidad popular.

La procesión como muestra de las festividades en la Ciudad de México virreinal.

Las festividades públicas novohispanas han atraído la atención de los investigadores debido a varias razones: por una parte, por la simple manifestación de alegría y pesar de los habitantes de las ciudades y pueblos virreinales, la fastuosidad de las celebraciones, la visión de la sociedad estamental marcada en cada uno de los actos públicos y la intervención de los grandes poderes políticos, económicos y religiosos en ellas han permitido tener una visión más clara de lo que fueron tales festividades y del papel que jugaron cada uno de los grupos sociales en su desarrollo y del propio funcionamiento de la sociedad y las tensiones que en otras situaciones no se mostraba tan claramente.

Antonio Rubial García ha manifestado la relevancia que adquirieron las fiestas públicas y el sin fin de eventos que se celebraban en ellas. Para este historiador, las festividades fueron una forma de desahogar las actitudes poco inclinadas a mantener el *status quo* de las masas populares, una forma de manipulación encontrada por las autoridades políticas y religiosas para manipular a dichos sectores considerados peligrosos. En este sentido, la fiesta cumplía con un doble propósito:

> Para la autoridad, sin embargo, distraer al pueblo era sólo un fin secundario, una parte del objetivo primordial: mantener el orden y las jerarquías. La desigualdad y la inmovilidad sociales eran consideradas no solo elementos útiles, sino también cualidades impuestas por Dios tanto al hombre como al universo. Con la fiesta se aseguraba la permanencia de las masas urbanas dentro de un orden jerárquico considerado como sagrado. (Rubial, 2005, p. 75).

Una postura similar es expresada por Alicia Mayer, quien señala que las fiestas y las procesiones fueron el resultado de un proceso en el cual se buscaba mantener "la disciplina y la cohesión del orden social". (Mayer, 2010, pp. 27-28).

Por lo mismo, no es extraño que el tipo y el número de fiestas se hayan multiplicado en la sociedad novohispana. Las principales corporaciones, como la Universidad, tenían sus propias celebraciones en las que hacían partícipes al resto de la sociedad, aunque fuera solamente como espectadora de la fiesta. En otras ocasiones, en los momentos en que se podía celebrar un matrimonio, un triunfo o un nacimiento de la monarquía española, se hacían extensivas a los diferentes grupos sociales tales noticias con el fin de obtener una participación masiva en el regocijo. Tal fue el caso de lo ocurrido en 1679, cuando el rey Carlos II comunicaba a sus súbditos americanos su próximo matrimonio y por lo mismo ordenaba a las autoridades civiles y religiosas de América, virreyes, presidentes y oidores de las audiencias, gobernadores, cabildos seculares, arzobispos y obispos y provinciales de las órdenes religiosas, que se comunicara al pueblo la feliz noticia y se organizaran procesiones y una misa de acción de gracias.[1] Como se puede observar, esta celebración no se caracterizó por ser una muestra espontánea de amor al rey y de congratulación y oraciones por su enlace matrimonial, sino que fue algo ordenado por el mismo personaje que hacía partícipes a sus súbditos tan dichoso acontecimiento y en el cual los principales representantes de la corona en América debían de propiciar y canalizar la alegría popular, esto es, se hicieron festejos en donde los grupos sociales participantes tuvieron un papel pasivo y controlado por las autoridades. El pueblo era "invitado" a congratularse por las buenas noticias de Carlos II y era obligado a participar en las celebraciones seguramente en una posición pasiva, mientras que los miembros de los cuerpos de la burocracia civil y eclesiástica eran las encargadas de llevar el peso de la procesión.

En el mismo tenor, todos los años se realizaba la fiesta del pendón, como una remembranza de la batalla final de la conquista de México. Según lo expresado por Rubial, "el símbolo central de la fiesta era un

[1] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), ramo Indiferente Virreinal, caja 4074, f. 1.

pendón o estandarte con los escudos de armas de la Ciudad de México y de la monarquía española, que representaba la victoria de Cortés sobre los mexicas y la sujeción de la ciudad a la Corona". En ella, participaban fundamentalmente eclesiásticos, dejando a los demás grupos sociales el papel de espectadores, al menos durante la parte fundamental de la fiesta (Rubial, 2005, p. 77). Joaquín García Icazbalceta hizo una recopilación de las descripciones que se escribieron durante los siglos XVI, XVII y XVIII y señaló como la fiesta del Pendón fue una celebración donde se gastaron grandes cantidades de dinero, tanto por las diversiones públicas asociadas a ella (corridas de toros, juegos de cañas y la misma procesión a caballo de los principales personajes de la ciudad de México), como por la decoración que se hacía por parte de las autoridades citadinas para adornar las calles por donde pasaría la procesión (García Icazbalceta, 1896, pp. 443-451).

Las calamidades podían ser otro factor que fomentara la aparición de muestras de fervor popular en búsqueda de la piedad y la protección de Dios y los santos. Por ejemplo, eso sucedió en 1604, año en que se sucedieron copiosas lluvias en la Ciudad de México que provocaron graves inundaciones; la mayoría de los testigos que presenciaron ese fenómeno afirmaba pocas veces antes haber visto lluvias como las de ese año. Fue de tal magnitud el peligro que acechaba a la ciudad que se organizó una procesión semejante a las realizadas los jueves santos, esto es contaban con la participación de todos los segmentos de la sociedad. Así, tras salir de diferentes lugares, españoles e indios se unieron en el barrio de Ayoticpac y prosiguieron su andar en búsqueda de protección, pasando cerca de las principales iglesias de la capital virreinal, llegando hasta las puertas de la Catedral (Chimalpahin, citado en Estrada, 2010, p. 247). El fin era realizar rogativas y misas para que la inmisericordia climática por fin diera un respiro a la ciudad. Lo más relevante (y hasta cierto punto sorprendente) que es posible rescatar de esta situación es la escasa presencia observada en la organización y marcha de la procesión de las altas autoridades civiles y eclesiásticas, casi como si hubiera sido una procesión espontánea hecha por los sufrientes habitantes de la Ciudad de México, quienes no podían esperar a que el arzobispo, el virrey o el cabildo dispusieran y organizaran una función con esas características. A pesar de la premura, no hay indicios de que en esa ocasión haya habido incidentes o se haya trastocado el orden que comúnmente se seguía

en las procesiones, lo que significaría no sólo hablar de desmanes o falta de tener una actitud propia para la gravedad del acto, sino también mantener el orden comúnmente aceptado para cada uno de los grupos participantes. Por otro lado, también es notable la unión de gente de todas las calidades para celebrar esa procesión, sin duda como resultado de que las afectaciones podrían estar dañando tanto las zonas habitadas por los españoles como las de viviendas indígenas.

En el caso de las ceremonias de carácter religioso, el propio Rubial marca tres tipos de celebraciones: aquellas que estaban destinadas a conmemorar el calendario litúrgico cristiano, con festividades tan importantes como la de Corpus Christi, Semana Santa, Navidad o la Inmaculada Concepción y que se caracterizaban por ser compartidas por todos los sectores sociales de la ciudad. En segundo lugar se encontraban las fiestas de los santos patronos que podían ser de la ciudad, de una parte de la misma, de algún convento o iglesia o de los gremios o cofradías. El último tipo de fiesta religiosa se hacía ocasionalmente para celebrar la apertura de una iglesia o convento, así como también la canonización de algún santo o el traslado de una reliquia (Rubial, 2005, pp.77-78).

No obstante las distinciones que se hacen para marcar una diferencia entre las celebraciones públicas festivas, como serían los primeros casos apuntados por Rubial relativos a la monarquía o a las fechas relevantes de la ciudad y las conmemoraciones de carácter religioso, para la mayoría de la población había pocas diferencias entre unas y otras, pues en ambos casos eran momentos de relajación y con la posibilidad de participar en esas ceremonias aunque fuera en carácter de espectador. Además, era la oportunidad para la mayoría de la población de la ciudad de ser espectador de las galas con que salían las órdenes religiosas, clero secular, cofradías, hermandades y otros grupos, así como de algunos otros tipos de esparcimiento como podrían ser las corridas de toros, el palo volador o las mascaradas, todos estos asociados en muchas ocasiones a las fiestas religiosas.

Procesiones: muestras de una religiosidad popular

Los inicios del catolicismo en las tierras recién conquistadas por Hernán Cortés están ligados indisolublemente con la actuación de las ór-

denes religiosas, encargadas de la evangelización de los indígenas mesoamericanos. De acuerdo a la concesión pontificia que dio origen al Real Patronato, los reyes de España estaban obligados a proveer lo necesario para poder llevar a cabo el trabajo de la conversión de los pueblos recientemente integrados como sus vasallos. Para ello, los reyes eligieron a las órdenes mendicantes con el fin de realizar esa labor y fueron los franciscanos quienes iniciaron la conversión a partir de la llegada de los "Doce primeros apóstoles" en Nueva España en 1524.

Franciscanos, dominicos y agustinos, encargados de la evangelización de los pueblos del centro de Nueva España trasladaron y buscaron plantar las formas de expresión religiosa que se practicaban en España, no sólo las estrictamente litúrgicas, sino también otras características propias de las formas religiosas españolas: las cofradías, las hermandades, las procesiones, entre otras. Tal como lo ha señalado William Callahan en su estudio sobre las cofradías en la península ibérica, la importancia de las procesiones entre las actividades que debían afrontar las cofradías era de primer orden, poniendo como ejemplo el caso de la cofradía de la Vera Cruz de Sevilla, la cual, entre otras cuestiones que atendía en favor de sus cófrades, también debía estar presente en las celebraciones de Semana Santa a través de los actos disciplinarios y de sangre en las procesiones de esas fechas conmemorativas del calendario litúrgico cristiano (Callahan, 1998, p. 39). En su mismo artículo, cita a Carmelo Lisón-Tolosana, quien al estudiar el pueblo de Belmonte de los Caballeros afirmaba que "las hermandades y procesiones constituían una parte esencial de la expresión religiosa del *pueblo*, de hecho, *eran* la religión del *pueblo*" (Callahan, 1998, p. 42). No es extraño, entonces, que se buscara instaurar esas prácticas entre los indios recién convertidos al cristianismo por los religiosos españoles.

Fray Gerónimo de Mendieta, uno de los cronistas franciscanos del siglo XVI, se vanagloriaba de los grandes progresos que habían conseguido los indios que habían estado bajo la tutela de los hermanos menores. En su obra, *Historia Eclesiástica Indiana*, Mendieta expone las formas en las que los indios realizaban estas festividades, desde la dedicación puesta para que la procesión fuera lo más suntuosa posible, dentro de las limitaciones que tenían las comunidades indígenas de la época y las distintas formas de darle mayor solemnidad y boato a la festividad, lo que incluía el uso de elementos como flores, plantas, el

hacer carros con escenas bíblicas y alumbrar profusamente calles y casas para que la procesión fuera lo más digna posible. Esto se hacía en las fiestas más señaladas del calendario: Pascuas, las fiestas relacionadas a Cristo y a la virgen María y a los santos patronos de cada pueblo (Mendieta, 1980, pp. 429-434). Posteriormente describe la forma en que los indios que acudían a la doctrina en la capilla de San José de los Naturales del convento de San Francisco de México celebraban algunos de esos días señalados en el calendario católico. Para ello, describió con lujo de detalles las procesiones que se realizaron en la semana santa del año de 1595:

> El Jueves Santo salió la procesion de la Veracruz con mas de veinte mil indios, y más de tres mil penitentes, con doscientas y diez y nueve insignias de Cristos y insignias de su pasion. El viernes salieron en la procesión de la Soledad mas de siete mil y setecientos disciplinantes, por cuenta, con insignias de la Soledad. La mañana de la Resurreccion salió la procesión de S. José con doscientas y treinta andasde imágines de Nuestro Señor y Nuestra Señora y de otros santos, todas doradas y muy vistosas. Iban en ellas todos los confrades de entreambas cofradías arriba dichas de la Veracruz y Soledad (que es gran número) con mucha órdeny con velas de cera en sus manos, y demas de ellos por los lados gente innumerable de hombres y mujeres, que cuasi todos tambien llevan candelas de cera. Van ordenados por sus barrios, según la superioridad o inferioridad que unos a otros se reconocen, conforme a sus antiguas costumbres (Mendieta, 1980, pp. 436-437).

La muy pormenorizada descripción hecha por Mendieta de las formas en que los indios de Nueva España realizaban las procesiones de las fiestas religiosas, la solemnidad y fastuosidad con que las realizaban y la plena aceptación de esos rituales cristianos, buscan dar una muestra de la aceptación del cristianismo por los indios novohispanos. No es el lugar para encontrar elementos ajenos al ritual establecido por la Iglesia para hacer esos actos, pero si es notoria la apropiación de la procesión como parte de la ritualidad de la población indígena de la ciudad de México. Esto es, la descripción hecha muestra que se seguían al pie de la letra las disposiciones hechas por la propia iglesia y que estaban plasmadas en las actas de los Concilios Provinciales.

Conforme se fue afianzando el orden novohispano, el control de este tipo de celebraciones recaía de manera conjunta en las autoridades eclesiásticas y virreinales. Por ejemplo, había una estrecha vigilancia de las procesiones dolorosas que conmemoraban los sucesos de la Semana Mayor en la ciudad de México. Cada una de las cofradías fundadas en las diferentes iglesias de seculares y regulares de la capital virreinal que se dedicaban a recrear los sucesos de la pasión de Cristo, si bien sabían que día de la Semana Santa debían de hacer su procesión particular, al mismo tiempo tenían la obligación de pedir permiso a las autoridades del arzobispado de México para poder celebrar dichos actos. Así, por ejemplo, la cofradía de negros y mulatos de la coronación de Cristo y san Benito de Palermo, ubicada en el convento de San Francisco, debió pedir permiso para llevar a cabo su peregrinación anual el miércoles santo, con una ruta que iba desde el convento sede de la cofradía hasta la catedral metropolitana.[2] Un caso similar fue la petición de permiso hecha por el mayordomo de la cofradía de la Humildad y paciencia de Cristo, fundada en el convento de monjas de Regina Coeli, la cual según sus constituciones debían realizar su procesión el viernes santo a las seis de la mañana.[3] Esto significaba mantener un control sobre todas las funciones que se celebraban en esos momentos y, además, mantener una revisión anual del cumplimiento de las obligaciones y de la buena marcha de cada una de las cofradías. Pero también hay que mencionar que en estos casos, se está hablando de cofradías que no son en donde estuvieran representados los estratos sociales más altos y tampoco de las más ricas de la ciudad de México, por lo que no era extraño que tuvieran que pedir autorización para hacer su procesión en una fecha tan señalada del calendario litúrgico de la iglesia católica. Esto se afirma porque hasta el momento no se ha encontrado un documento similar para alguna cofradía de un gremio de prestigio o de una en la que participaran, por ejemplo, los comerciantes de la ciudad.

---

[2] AGN, Indiferente Virreinal, caja 5074, exp. 005, f. 1. El caso de una cofradía similar a la mencionada aquí, de San Benito de Palermo de negros y mulatos, ha sido analizado de manera general por Estela Roselló Soberón, como una muestra de la significación religiosa y social de la fundación de cofradías para negros y mulatos en Nueva España. Roselló, 2000, 229-242.

[3] AGN, Indiferente Virreinal, caja 5075, exp. 004, f. 1.

En una situación en la que en materia litúrgica era tan importante como la semana santa, cada una de las cofradías que tenía registrado en sus constituciones la obligación de realizar una procesión, también tenía ordenado por sus mismas reglas el sitio que ocuparía en toda la serie de actos que se debían celebrar. Cada nueva fundación de una cofradía debía buscar entonces un lugar dentro de una agenda de conmemoraciones de por sí ya muy apretada, pero que servía para que nadie del pueblo cristiano descuidara sus obligaciones.

También, cabe afirmar que las propias autoridades podían decidir qué tipo de actividades eran aceptables y cuáles no dentro de las celebraciones religiosas. En muchas ocasiones, por ejemplo, las demostraciones festivas de los indígenas habían sido mal vistas o, de plano, habían sido prohibidas por las autoridades encargadas de mantener el orden. Pero también, en otras ocasiones, se les veía como parte de la procesión. Este es el caso de lo ocurrido en 1673, cuando el virrey de Nueva España ordenaba al gobernador indio de Tacuba que asistiera "a la procesión de la celebridad del Santo Rey don Fernando con los teponastles, danza y mitotes que acostumbran".[4] Esto implicaba no sólo el reconocimiento de esas formas de celebración por parte de los indígenas de los alrededores de la ciudad de México, sino también su inclusión, seguramente en una posición secundaria, de dichos pobladores del virreinato. Esto fue algo común para las autoridades, las celebraciones religiosas eran parte fundamental de la integración de dichas comunidades al catolicismo. Sin embargo, en otras ocasiones, las propias autoridades vedaban la participación de ciertos sectores sociales en las procesiones. Esto sucedió, por ejemplo, en el año de 1623, cuando el virrey, sin ninguna razón de peso expresada, prohibió que las cofradías de negros y mulatos participaran en las diversas procesiones a celebrarse a partir del 22 de mayo.[5] Seguramente la medida estaba relacionada con los distintos rumores que habían corrido en el virreinato de un inminente alzamiento general de los negros y mulatos y el temor de que esto sucediera en la ciudad de Méxi-

[4] AGN, General de Parte, vol. 13, exp. 181, f. 207v. Esta orden se hizo también a los gobernadores de las parcialidades indias de San Juan y Santiago Tlatelolco. AGN, General de Parte, vol. 13, exp. 180, f. 207v

[5] AGN, Ordenanzas, Contenedor 02, exp. 61, 60 fs.

co y fuera un motín que no pudiera ser controlado por las autoridades. Jonathan I. Israel ha expuesto respecto a los pobladores negros del virreinato durante ese periodo que "Las ordenanzas expedidas por el marqués de Gelves en 1622-1623, a fin de hacer más estrictas las restricciones a que estaba sujeto el negro, son ciertamente las más severas de todo el siglo XVII, igualadas sólo por las leyes de abril de 1612 (Israel, 1980, pp. 75-82).

También es posible observar que las autoridades eclesiásticas se preocupaban de que las procesiones se realizaran de manera ordenada y dentro de los parámetros considerados por dichas autoridades como adecuados para realizar esas funciones religiosas. Por ejemplo, la prohibición hecha por el Provisor general del arzobispado de México Diego de la Serna a las procesiones nocturnas, emitida en marzo de 1689. Esto fue debido a un hecho sucedido el 23 de enero de ese mismo año, cuando el sargento Manuel Montalvo, acompañado por José de Meza y otros individuos, que iban vestidos como si fueran a una mascarada, pues lucían trajes de moros, habían encabezado una procesión. El motivo de la misma había sido para celebrar la fiesta de la Santa Cruz de la Plazuela. Estos individuos iban portando una cruz y llevaban a un vicario. Todos los elementos descritos por Diego de la Serna habían provocado gran conmoción y escándalo entre los pobladores de la Ciudad de México que habían sido testigos de dicha procesión. Sin duda faltas graves todas ellas que habían sido cometidas por los participantes, sobre todo porque se habían prestado a ser motivo de mofa y habían hecho que una cuestión que debería ser solemne por su naturaleza, se convirtiera en un acto ridículo; el hecho era todavía más grave porque el propio arzobispo de México había rechazado dar su beneplácito a la realización de esa procesión.[6]

Ese intento de control de parte de las autoridades virreinales y eclesiásticas, que generalmente ha sido asociado a los intentos reformistas de la monarquía borbónica por sujetar todas esas manifestaciones de la religiosidad popular (Viqueira, 1987, p. 75),[7] también se ob-

[6] AGN, Indiferente Virreinal, vol. 757, exp. 11, ff. 1-4.

[7] La exposición de Viquiera al respecto es la siguiente: "No se trataba de acabar, claro está, con las fiestas religiosas populares, sino de volverlas congruentes con el recogimiento espiritual que, según las nuevas ideas, debía

serva en el caso de las procesiones durante el siglo XVII. Como un ejemplo de ello, fuera de la Ciudad de México, podemos revisar la queja de los miembros de la cofradía de Jesús Nazareno del pueblo de Otumba, por la prohibición de su procesión que se realizaba el Jueves Santo. El sacerdote de la localidad la había prohibido por los desórdenes ocasionados por la participación conjunta de hombres y mujeres en ella y los excesos relacionados a la embriaguez de algunos de los miembros de la cofradía; esto provocaba que, a decir del sacerdote, fuera imposible mantener la corrección y la decencia de un acto que debía de ser solemne.[8] Además, el mismo sacerdote expresaba que en los últimos años se habían detectado actos sexuales en el curso de la procesión, por lo que debía ser prohibida mientras que los cófrades de Jesús Nazareno no pusieran orden entre sus miembros.

En otras ocasiones, las autoridades civiles y religiosas se enfrentaban entre sí, aunque cada una de ellas alegara actuar para dar mayor brillo a las funciones religiosas. Eso sucedió en la celebración del día de Corpus Christi en la ciudad de México en 1663, cuando debido a la terminación de las obras de la catedral de México y la apertura de dos puertas de la misma, el cabildo de la ciudad propuso una modificación de la ruta de la procesión, esto con el fin de que la procesión pudiera transitar por las calles más pobladas y con mejor disposición y dejar fuera de la misma otras habitadas por gente pobre y en malas condiciones. A pesar de ello, el arzobispo electo intervino e impuso su opinión de que no hubiera cambios en la ruta de la procesión y se celebrara conforme tradicionalmente se había hecho hasta ese momento.[9] Cabe señalar el hecho de que el cabildo buscaba "mejorar" la ruta de la procesión, haciéndola pasar solamente por aquellos lugares que podían ser mejor adornados por los habitantes de las casas o los propietarios de negocios ubicados en ellas y dejando de lado las calles habitadas por pobres.

---

primar en ellas. El sentimiento religioso interno debía guiar y limitar las manifestaciones eternas de culto".

[8] AGN, ramo Indiferente Virreinal, caja 5603, exp. 122, f. 1-2.

[9] "Carta del conde de Baños". Archivo General de Indias. Audiencia de México, vol. 39, t. 10, ff. 1-2.

También existieron conflictos al interior de las propias cofradías, mismos que debían ser resueltos por las autoridades eclesiásticas, debido a las repercusiones que podía haber en caso de dichos conflictos. Por lo mismo, los representantes de la cofradía del Santo Crucifijo, que fue fundada en el convento de Santa Clara, decían que en ella se habían entrometido negros, mulatos, mestizos y otros individuos quienes se habían hecho pasar como los verdaderos representantes de la cofradía y habían ocasionado disturbios en las últimas procesiones a las que habían salido sus miembros, sobre todo en la fecha en la que tenían asignada su participación en las actividades de Semana Santa. Según sus reglas, la procesión organizada por la cofradía del Santo Crucifijo era de sangre y salía de dicho convento de religiosas el Jueves Santo. La queja iba encaminada a que durante la procesión de 1647, estos grupos de personas de distintos grupos sociales habían alterado la realización de la función religiosa, "gritando y alborotando", lo que le había quitado solemnidad al acto. Por lo mismo, pedían a las autoridades del arzobispado de México actuar en contra de esas personas y que les permitieran celebrar su ceremonial de manera adecuada.[10]

Los ejemplos hasta aquí presentados permiten observar las formas en que las fiestas se desarrollaban con una participación relevante de todos los sectores sociales de la Ciudad de México novohispana, misma que en muchas ocasiones eran consideradas poco manejables e inclinadas al desorden. Como una muestra de ellas, las procesiones, trataron de ser controladas y mantenidas dentro de un contexto de supervisión continua por parte de las autoridades civiles y religiosas. La idea fundamental de la vigilancia de arzobispos y virreyes sobre las procesiones estaba asociada a mantener dentro de los cauces de lo permitido esas manifestaciones de un pueblo que podría llegar a ser incontrolable. Problemas por el excesivo consumo de alcohol y por la convivencia entre personas de ambos sexos (que llevaba a que se cometieran actos lascivos, como en el citado caso de Ozumba), así como una ordenada participación y desarrollo en las procesiones eran las principales preocupaciones de las autoridades.

[10] AGN, Indiferente Virreinal, vol. 5593, exp. 47, f. 1.

El orden interno de las procesiones. Conflictos por la precedencia y privilegio

Las procesiones en el México virreinal trataron de ser mantenidas dentro del orden establecido por las propias autoridades, buscando guardar el decoro de lo que era un acto religioso; al mismo tiempo, existió un orden interno en cada uno de estos episodios, basado en el privilegio y en la costumbre en las prácticas y la participación de un sector de la población de la ciudad en cada una de ellas. Esto implicaba también que las procesiones, sobre todo las que tenían un carácter general para la comunidad, fueran una muestra de la forma en que estaba conformada la sociedad de la ciudad de México y las tensiones existentes en ella.

No es extraño que haya sido frecuente la disputa por un lugar en las grandes procesiones religiosas, pues cada grupo reivindicaba su posición en estas fiestas debido a que esto significaba de manera representativa lo mismo que fijar su lugar en la sociedad. Por ello, las confrontaciones se produjeron en todos los niveles de la sociedad. Por ejemplo, "la Real Audiencia, el virrey y el Cabildo de la Ciudad de México fueron los más conspicuos protagonistas de estas agrias rencillas, derivadas de conflictos de preeminencia en las fiestas. La Universidad y los colegios universitarios participaron también en las disputas. Categoría institucional y antigüedad eran argumentos esgrimidos para defender unos metros de ventaja en el acompañamiento de una procesión o en las gradas de una tribuna" (Gonzalbo, 2009, p. 308). Entre esos individuos y corporaciones de la ciudad, no solo había un conflicto de precedencia en esas demostraciones públicas, sino que continuamente existieron diversas confrontaciones entre ellas debido a las inconsistentes líneas que separaban las jurisdicciones de cada una. Esto no solo sucedió entre las autoridades que conformaban la burocracia de la corona o las corporaciones civiles, sino que también se involucró a las autoridades eclesiásticas, que se enfrentaron repetidamente. Los pleitos originados por estas situaciones entre los dos máximos poderes en el territorio novohispano, virreyes y arzobispos, fueron muy notorios, causaron escándalos en la sociedad y fueron motivo de largos e intensos pleitos legales que se solucionaron solo hasta que el rey de España puso un freno al orgullo de los representantes más conspicuos del poder terrenal y eclesiástico. Especialmente

agria fue la disputa que enfrentó al virrey duque de Albuquerque y el arzobispo de México Mateo Sagade Bugueiro. Aunque el asunto de las procedencias no fue la causa fundamental del enfrentamiento entre esas dos autoridades, fue la chispa que encendió los ánimos, cuando en la procesión de Corpus Christi de 1653 Albuquerque y Sagade discutieron públicamente por el sitio que les correspondía ocupar (Pérez Puente, 2005, pp. 52-59).

En niveles inferiores de la sociedad también se produjeron estas disputas. Esto sucedió en el caso de los frailes de la provincia de San Diego de México. Esta provincia era una rama de la familia franciscana, fundada por San Pedro de Alcalá, conocida como los descalzos franciscanos o de la estricta observancia. Estos religiosos llegaron a Nueva España en 1576 y utilizaron al virreinato como una simple escala hacia su destino final como parte del proceso de evangelización de las Filipinas. Después de su primera llegada, los frailes de la estricta observancia comenzaron a construir una serie de conventos que provocaran la fundación de la Provincia de san Diego de México el 16 de septiembre de 1599. La estructuración provincial tenía dos motivaciones: la primera, era conseguir fondos para el mantenimiento de las misiones en las Islas Filipinas de la orden, por lo que muchos de sus conventos los fundaron en ciudades novohispanas caracterizadas por su riqueza, principalmente en centros mineros. La segunda motivación era conseguir personal que eventualmente pudiera trasladarse a las Islas para proseguir con las labores misioneras encargadas a la orden. Los dieguinos, como fueron conocidos en Nueva España, se consideraban como parte de la familia franciscana y, por lo tanto, se creían acreedores de todos los privilegios concedidos a los frailes de la regular observancia. Esto provocó que durante el siglo XVII hubiera una continua disputa con los miembros de otras órdenes religiosas por el sitio que los dieguinos debían de ocupar en las grandes procesiones generales celebradas en la ciudad de México. Por lo mismo, el provincial de San Diego de México ordenó a uno de sus frailes componer una representación sobre el porqué los frailes de su orden debían ser reconocidos como parte de la familia franciscana y como resultado de ello debían tener precedencia sobre otras corporaciones religiosas (Aguirre, 1698).

En esta obra, fray Pedro de Aguirre hace una revisión de bulas papales y de los escritos de los principales canonistas de la iglesia. Por lo dicho por ellos, con un poco de incomodidad, Aguirre manifiesta que para los descalzos franciscanos se debe de optar entre la humildad propia de su estado y la pertenencia a la familia franciscana, eligiendo por lo último (Aguirre, 1698, 4-4v). Una vez salvado este obstáculo, entonces puede ir al fondo del asunto, y a través de la cita de diversas bulas y de personajes de la iglesia tan importantes como Santo Tomás llega a la conclusión de que los privilegios que han sido otorgados a los franciscanos son extensivos a todas las ramas de la familia de los hijos de San Francisco (Aguirre, 1698, 4v-8).

La conclusión a la que llega Aguirre es importante, pues a esta postura de los franciscanos descalzos se habían opuesto en un principio los frailes de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de San Agustín y, posteriormente, las órdenes del Carmen, de la Merced y algunas otras religiones mendicantes (Aguirre, 1698, 8v-10). El fraile encargado de hacer este escrito claramente expresaba su opinión de la falta de razón de las religiones que estaban en contra del sitio que debían de ocupar los dieguinos. En este sentido, quizá el texto de Aguirre fue utilizado por los procuradores de los franciscanos descalzos en el largo proceso que tuvieron que sostener en Madrid para mantener su precedencia sobre los frailes agustinos en las procesiones generales de la ciudad de México.[11]

Otro caso que puede ser revisado es el que enfrentó a la cofradía de San Benito de Palermo y de la Coronación de Nuestro Señor Jesucristo ubicada en el convento de San Francisco de la ciudad de México con la del Santo Cristo fundada en el convento de Santa Clara en el año de 1635. La disputa entre ambas se provocó por la confrontación de un lugar de preeminencia sobre la otra y, además se complicó aún más por la intervención de la cofradía de negros de la parroquia de la Santa Veracruz durante la procesión de San Marcos. El rector de la cofradía de San Benito de Palermo hacía la petición siguiente:

[11] Todo el proceso seguido en el Consejo de Indias se encuentra en Archivo General de Indias, ramo Audiencia de México, legajo 820. Lamentablemente este es uno de los legajos que aún no han sido digitalizados, por lo que por el momento es imposible conocer el final del mismo.

> Phelipe de Longoria rector de la Cofradía de San Benito de Palermo y Coronazon de nro. Sr Jesuchristo, y Juan de los Reyes, Gaspar de Gorostola, decimos que esta Sta Cofradía está fundada desde el año de 1600, conforme a la Bula de que hacemos demostración en el Convento de Sta María la Redonda y por auto de Vm, se passo al de Sn Francisco de esta Ciudad. Para que podamos usar de nra antigüedad y no tener diferencias con las demás Cofradias: A Vm pedimos y suplicamos sea servido de mandar que el promotor Fiscal nos ponga y de nro lugar, prefiriendo a todas las Cofradías fundadas después acá, en que reziviremos merced…[12]

El problema se centraba en la discusión acerca del momento preciso de la fundación de la cofradía de San Benito de Palermo, pues mientras que los cofrades de ella aseguraban que se había erigida mediante una bula papal en el año de 1600 y, por lo mismo, debía de respetarse esa fecha para obtener los derechos consiguientes en orden al lugar que les correspondía en las procesiones, el mayordomo de la cofradía del Santo Cristo tomaba como la fecha de la fundación de la de San Benito el año de 1633. La conclusión a la que llegaba la cofradía fundada en el convento de Santa Clara estaba basada en que precisamente en ese año la de San Benito de Palermo había sido trasladada desde el convento de Santa María la Redonda hacia su nueva sede en el convento de San Francisco. A decir del promotor de la parte contraria, ese traslado y la confirmación hecha de nueva cuenta de sus constituciones provocaba que la fecha de fundación debía ser la de 1633.[13] Así, la disputa entre ambas cofradías, que se había hecho pública en la procesión de San Marcos, se debió de resolver en los tribunales del arzobispado. Además, el vicario general y provisor del mismo Luis de Cifuentes tenía el tiempo encima, pues se acercaba una nueva procesión, la de las rogaciones, momento para el cual el asunto debía quedar solucionado; esa fue la razón por la que Luis de Cifuentes urgió a los procuradores a que presentaran todo lo necesario para que él tomara una decisión.

---

[12] Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano, vol. 141, exp. 1730, f. 29.
[13] Ibídem, ff. 29-29v.

Ambas cofradías hicieron sus alegatos por escrito, manteniéndose en sus posiciones y ahondando en algunas precisiones extras. Entre ellas, Andrés de Galves, procurador de la cofradía de San Benito de Palermo, exhibió un sólido argumento jurídico que se basaba en la reciente aprobación de la erección de la cofradía del Santo Cristo, pues apenas había sido erigida en 1628 y, además, no habían podido exponer las bulas que así lo permitían. Por lo mismo, incluso llegaba a cuestionar la legitimidad de dicha hermandad, pues la legalidad existente en esos momentos exigía que para fundar una cofradía debía solicitarse permiso al Papa.[14] En cambio, él presentaba las bulas de la cofradía de San Benito de Palermo y, además, allegó tres testimonios de los fundadores de la misma para dejar claramente asentada su antigüedad. Los tres testimonios ofrecidos demostraban la legalidad de su fundación y que el traslado realizado se había hecho a instancias del propio Luis de Cifuentes, provisor del arzobispado y solo se habían ratificado las constituciones, sin haber agregado ni quitado nada de ellas.[15] Por lo mismo, Galves concluía que era improcedente la petición del procurador de la cofradía del Santo Cristo, pues a pesar del traslado, la de San Benito no había perdido sus derechos y privilegios que por costumbre habían adquirido. Esta conclusión fue aceptada por el provisor del arzobispado, dándole la razón a la cofradía de San Benito de Palermo y de la Coronación de Cristo, manteniendo de esa manera su precedencia sobre la del Santo Cristo en todas las procesiones.[16]

Es interesante observar como las tres hermandades involucradas peleaban fuertemente por un sitio en las festividades públicas, a pesar de ser todas ellas conformadas por negros. Esto es, uno de los grupos sociales más vilipendiados y con menor calidad, ya había asumido como propia la importancia de valores del mundo español, como lo eran los de la precedencia y los privilegios asociados a ella.

Los conflictos expuestos en esta parte reflejan la importancia que tenía el sitio que se le asignaba a cada una de las corporaciones en las distintas procesiones que se realizaban en la Ciudad de México y esto

[14] Ibídem, ff. 30-31v.
[15] Ibídem, ff 33-37v
[16] Ibídem, f. 39.

es el resultado de la representación que se daba respecto a la posición que simbólicamente ocupaban en la estructura social. Así, sin importar que las disputas fueran protagonizadas por las máximas autoridades novohispanas, por respetadas corporaciones de la iglesia o por cofradías de negros, todas ellas muestran que era relevante para los participantes ocupar un mejor sitio en estas festividades religiosas y utilizaban todos los artilugios legales a su alcance para poder conseguir su fin. Al final, era una lucha que merecía la pena pelearse, pues se convertía en privilegios y honores que podían ser trasladados a otros ámbitos de la vida de los participantes y que les redituarían ventajas sobre sus rivales.

Los intentos de regular las procesiones: Concilios Provinciales

Como parte de la organización de la iglesia en Nueva España, los Concilios Provinciales se dedicaron a dictar las normas a seguir en las procesiones. Así, por ejemplo, en el Primer Concilio celebrado en 1555 se comenzaron a poner orden en ciertas prácticas que ante los ojos de la jerarquía eclesiástica se encontraban fuera de lo normal para ese tipo de festividades. En el documento final de ese concilio, se buscó poner orden en el uso de instrumentos musicales en las distintas funciones religiosas que se celebraran en los diferentes poblados novohispanos. El título LXVI señalaba que en las procesiones se podían utilizar trompetas, chirimías y flautas, pero no vigüelas de arco y otros más (Primer Conclio, 2004, p. 79). Por su parte, el Segundo Concilio Provincial Mexicano, mucho más breve en sus conclusiones que su antecedente, buscó comenzar a ejercer un mayor control sobre las celebraciones hechas por los indios. En su capítulo XI, exponía que "ordenamos y mandamos que no se consienta a los indios hacer procesiones en los días de las advocaciones de los pueblos e iglesia, ni hagan otras procesiones algunas sin que a ellas se hallare presente su vicario o ministro que los tiene a cargo, y si acaeciere en los tales días no tener allí ministro, en tal caso se les permite puedan pasar algunos días adelante las tales fiestas de sus advocaciones y hacerles cuando pudieren tener presente el ministro que los tiene [a] cargo" (Segundo Concilio, 2004, p. 8). La orden expresa de mantener vigilados a los

indios durante esas funciones muestra hasta que punto existía entre los miembros de las altas capas de la iglesia desconfianza respecto a las formas en que los indígenas hacían las procesiones, por lo que era necesario que hubiera un clérigo encargado de vigilar la buena marcha de las procesiones en los pueblos de indios.

El Tercer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1585 pone un poco más de atención a los problemas que se estaban suscitando en las procesiones de las ciudades y pueblos novohispanos. Esto se puede asegurar debido a las situaciones que son descritas entre las que se tenían que prohibir para mantener el decoro requerido en tales actos religiosos. En el título XV del concilio, intitulado "De la celebración de las misas y oficios divinos" se dedican dos artículos al tema de las procesiones. De acuerdo al artículo XXI, las procesiones se hacían para "aplacar la ira del Todopoderoso" y para obtener las gracias de Dios, por lo que debían celebrarse con la solemnidad debida para esos actos. Así, la primera amonestación hecha sobre el tema de las procesiones marca que las mismas debían celebrarse a la luz del día y que las mujeres no debían mortificar su cuerpo azotándose en ellas (Tercer Concilio, 2004, p. 202). El segundo aspecto se relaciona con las procesiones de Corpus Christi, una de las más importantes en todo el calendario litúrgico cristiano, para la que se señalaba que:

> …ninguna mujer vaya disfrazada, o de manera que no pueda ser conocida, ni se presente públicamente con dicho traje de disfraz a la ventana u otro sitio, bajo pena de excomunión mayor, para reprimir la osadía de las que disfrazadas o tapadas de esta suerte andan indecentemente, profiriendo dichos deshonestos. Y se previene a los jueces eclesiásticos y seculares que cuiden cuanto les sea posible que en todas las procesiones vayan los hombres separados de las mujeres, para evitar muchos inconvenientes que de aquí nacen (Tercer Concilio, 2004, p. 202).

Por último, en cuanto a las disposiciones eclesiásticas, el Cuarto Concilio Provincial, cuyas resoluciones fueron publicadas en 1771, pero que nunca fue instituido por la Corona Española, también puso atención a la forma de mantener el orden en las procesiones. En primer lugar, se daba al fiscal la tarea de vigilar que todas las funciones religiosas se llevaran a cabo de la manera ordenada, entre ellas las pro-

cesiones. Cuando estos funcionarios no oficiales de la iglesia encontraran algún tipo de incorrecciones en ellas, notificaran a los vicarios para que ellos fueran quienes tomaran las acciones correspondientes (Cuarto Concilio, 2004, p. 74). Posteriormente, en algo que se había convertido en una cuestión que había ocasionado el escándalo público, dedicaba varios artículos sobre las procedencias en las procesiones, tratando de dejar en claro cuáles eran y los motivos por los que debían ser respetadas, imponiendo en la práctica que cada uno de los cuerpos representados debía tomar el lugar asignado por la antigüedad (Cuarto Concilio, 2004, pp. 102-103).

También, los obispos y teólogos reunidos en esa ocasión trataron de poner orden en las procesiones de la Semana Santa, fiesta máxima del calendario litúrgico católico.

> En la semana santa en que se nos representa la pasión de Cristo y tantos misterios que deben mover a compasión y tristeza, es cuando el enemigo común ha introducido el lujo en las galas y vestidos, se quebranta con facilidad el ayuno315 con los llamados refrescos de las cofradías, y las penitencias que debían ser agradables a Dios son causa de mofa y risa, porque ciertas castas de hombres viciosos y ebrios se azotan con pelotillas, se ponen espadas y hacen otras mortificaciones que más son prueba de su barbarie que de devoción; por lo que manda este concilio que los obispos y sus provisores ordenen bien las procesiones, especialmente las de semana santa, procurando que salgan las imágenes con respeto, las más devotas, no multiplicadas unas mismas, desterrando el abuso de los refrescos, que todas las procesiones sean de día y que en ellas no haya disciplinantes, ni aspados, pues en señal de mortificación pueden llevar soga al cuello, corona en la cabeza, y vela en la mano, y en sus casas secretamente se podrán disciplinar, según lo practican las personas timoratas, y no con crueldad (Cuarto Concilio, 2004, p. 242).

Después de observar las distintas disposiciones que se hicieron para mantener controladas las procesiones por parte de las autoridades religiosas a través de los Concilios Provinciales, es posible concluir que conforme avanzó el periodo virreinal, las disposiciones se hicieron como contramedidas frente a ciertas actitudes que se habían comenzado a dar en los diferentes momentos. Esto es, más que tratar de instruir a las personas que participaban en las procesiones, la jerarquía

eclesiástica buscaba reprimir aquellos actos que salían de lo que en cada época era considerado como adecuado para mostrarse en un acto religioso. Así, la sociedad iba adelantada de lo que los propios miembros de la iglesia hubieran deseado. Sin duda, los arzobispos y otros miembros de la iglesia debieron de tratar de poner orden en esas festividades, sin que surtiera mucho efecto, según se puede observar en las distintas disposiciones emanadas de los concilios. Por otro lado, se puede observar claramente como las autoridades eclesiásticas son cada vez más restrictivas, sobre todo en las llamadas procesiones de sangre, mismas que implicaban la autoflagelación de algunos de los participantes de las procesiones y que se multiplicaban en las procesiones de la Semana Santa. En primera instancia, en 1585 se prohibió que las mujeres participaran en ese tipo de procesiones, mientras que en 1771 la prohibición era total, expresando que esto se hacía porque se pensaba que no era algo que provocara una mayor devoción entre los espectadores, sino más bien horror y falta de respeto en momentos tan importantes. Esto muestra un cambio significativo en la visión, casi podríamos ser en el gusto, de los jerarcas eclesiásticos acerca de lo que debía ser permito y lo que debía ser prohibido de las formas de expresión de la religiosidad de la gente del pueblo.

Ahora bien, cada vez más las autoridades reales en la Nueva España se preocuparon por las situaciones que se presentaban en las celebraciones religiosas y el siglo XVIII, principalmente su segunda mitad, fue testigo de una serie de bandos dictados por los virreyes mismos que dictaban providencias para evitar actos escandalosos durante esos momentos que deberían de ser de moderación y de espiritualidad. Así, por ejemplo, el duque de Linares emitió un bando en el que se buscaba terminar con los llamados tapados, personas embozadas que se aprovechaban de los actos multitudinarios para cometer fechorías, principalmente hurtos. En las procesiones, había personas que se disfrazaban de disciplinantes con los mismos fines, por lo que el virrey duque de Linares prohibió a los embozados en cualquier circunstancia.[17]

Posteriormente el virrey segundo conde de Revillagigedo buscó dar mayor orden a las procesiones, principalmente a las que se celebraban

[17] AGN, General de Parte, vol. 21, exp. 211, f. 249v.

en Semana Santa, emitiendo una serie de disposiciones en marzo de 1789. Por ellas, se trataba de evitar que hubiera ventas durante esas ceremonias, tanto por personas que sacaban de sus hogares tablas para vender agua, comida, dulces o juguetes, o que hubiera vendedores que siguieran a los penitentes ofreciéndoles esos productos u otros, como pasteles, hojarascas, bebidas y matracas, mismas que podían "hacer quebrantar escandalosamente el precepto del ayuno y provocar al pueblo suma irreverencia y disolución".[18] Al parecer, era de tal magnitud la venta que se organizaba en esas fechas, que el virrey tuvo que reiterar su disposición en 1790, 1791 y 1793, las dos últimas adicionando algunas sanciones más a quienes se atrevieran a utilizar carruajes en la ciudad de México durante las conmemoraciones de Semana Santa y a aquellas personas que enfrente de su casa armaran tablados o pusieran asientos para presenciar las diversas procesiones que salían en esos días para mostrar su fervor.[19] Así, la repetición de las prohibiciones hechas por los virreyes de fines del siglo XVIII muestra hasta que punto estaban arraigadas esas prácticas en los sectores sociales más bajos de la población de la Ciudad de México. Así, las ventas que se hacían durante esos días, seguramente eran las mejores que podían tener en todo el año, aprovechando la concentración de los distintos sectores participantes en las procesiones.

Un último bando, publicado por el mismo virrey Azanza el 22 de mayo de 1799, exponía otro problema que se detectó en diversos actos religiosos de la época. El virrey mostraba que en las procesiones, en las funciones solemnes de las iglesias catedrales o en los paseos públicos no debía "haber persona alguna que no tenga cubiertas las carnes con decencia según su clase, sin permitirse que entren en estas concurrencias los que se presentan envueltos en mantas, sábanas, frazadas, jergas, o lo que llaman chispas, sarapes u otro cualquiera

[18] AGN, Bandos, vol. 15, exp. 6, f. 6.

[19] AGN, Bandos, vol. 15, exp. 54, f. 136; AGN, Bandos, vol. 16, exp. 14, f. 25 y AGN, Bandos, vol. 17, exp. 8, f. 76. El virrey Azanza reiteró la misma orden, prácticamente con las mismas palabras, antes de la Semana Santa de 1799. Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), Ayuntamiento, Bandos, caja 92, exp. 188.

jirón o trapo semejante".[20] Sin duda, esto iba en contra de la participación de los sectores más pobres de la población de las ciudades novohispanas, pues seguramente eran ellos los que ante la imposibilidad de vestir ropas decentes, se presentaban en esas situaciones vestidos de la manera en que se describía en el bando del virrey Azanza. Así, es posible observar la manera en que poco a poco, las autoridades civiles y eclesiásticas veían de manera cada vez más despectiva a los participantes pobres de las procesiones y otras funciones religiosas y civiles, tratando de sacarlos de dichas actividades de la ciudad.

A manera de conclusión

Como se ha podido observar a lo largo de este breve ensayo, las fiestas populares y las procesiones cumplían varios objetivos: el mantenimiento del orden social, la aceptación de todos los grupos de los valores promovidos por la sociedad española y un desfogue popular. Todo ello bajo la estrecha vigilancia de las autoridades civiles y eclesiásticas, que frecuentemente intervenían en el ordenamiento de estas formas de sociabilidad religiosa.

Los ejemplos mostrados permiten confirmar la comunidad de valores que para el siglo XVII ya existían en la capital del virreinato, pues prácticamente todos los sectores de la sociedad participaban en los litigios por ocupar un lugar en las procesiones públicas realizadas en las principales festividades civiles y religiosas. El caso que mejor ejemplifica esta situación es el de las cofradías de negros y mulatos ubicadas en los conventos de San Francisco de México y Santa Clara, pues su posición social era de las más bajas y de los que tenían menores consideraciones y, sin embargo, procedían de la misma manera que la provincia de San Diego de México de franciscanos descalzos o que virreyes y arzobispos, quienes también exigían que se les respetara su lugar. Esto muestra hasta qué punto era importante dicha situación, pues esto trascendía a la propia organización de las procesiones y era una demos-

[20] AGN, Bandos, vol, 20, exp. 25, f. 112. Esta orden también había sido publicada por el virrey Revillagigedo en 1790, aunque en términos menos claros. AGN, Bienes Nacionales, caja 1443, exp. 29.

tración del lugar que se ocupaba en la sociedad. Para sectores con una situación social similar, esto les podría dar una pequeña ventaja en su vida cotidiana, pues no era lo mismo pertenecer, por ejemplo, a la cofradía de San Benito de Palermo que a la del Santo Cristo.

Por otro lado, son evidentes los esfuerzos de las autoridades, tanto civiles como religiosas para poner orden en las procesiones. Esto significaba delimitar qué tipo de prácticas eran aceptables y cuáles no. Sin embargo, otro problema al que se enfrentaban era el de los cambios en las percepciones de dichas prácticas, pues lo que en un tiempo o para alguna persona era algo que debía ser combatido, para otras era algo que incluso debía ser alentado. Esto es notorio con las prácticas indígenas de los mitotes, música de chirimías y otras más. En algunos momentos eran expresiones prohibidas, mientras que en otros se ordenaba la asistencia de los indígenas haciendo esas muestras externas de religiosidad.

Archivos

Archivo General de Indias
Ramo Audiencia de México
Archivo General de la Nación
Ramo Bandos
Ramo Bienes Nacionales
Ramo General de Parte
Ramo Indiferente Virreinal
Ramo Ordenanzas
Archivo Histórico de la Ciudad de México
Ramo Ayuntamiento, Bandos
Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional
Archivo Franciscano

Bibliografía

Aguirre, Fray Pedro A. (1698), *Precednecia Seráphica de la franciscana familia, y mas estrecha Observancia Regular, y su Identidad de Instituto en l Religion de los Menores de Nuestro Seraphico Padre San Francisco, prefe-*

ridos a la Cherubica Familia y Sacratissimo Orden de los RR. PP. Hermitaños de Nuestro P. San Augustin, y todas las demás religiones sagradas sus inferiores, definida, confirmada, extensa, en el Supremo Throno, por los Sanctissimos Alexandro VI, Leon X, Gregorio XIII, Clemente VIII, Urbano VIII, Paulo V y Alexandro VII, innovada por la Sanctidad de el Señor Clemente X en forma especifica a favor de la Provincia de San Diego de México de los Menores Descalços de N. S. P. S. Francisco de esta Nueva España, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio.

Callahan, William J. (1998), "Las cofradías y hermandades en España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos", en María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, Col. Serie de Historia Novohispana, 61, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 17-34

Cuarto Concilio (2004), *Cuarto Concilio Provincial Mexicano*, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Estrada Torres, M. (2010), "Los barrios indios de la ciudad de México. Un acercamiento al indio urbano, 1522-1650", tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

García Icazbalceta, J. (1896), "La fiesta del pendón en México", en *Obras de J. García Icazbalceta. Tomo II. Opúsculos varios*, México, Imprenta de V. Agüeros, pp. 443-451.

Gonzalbo Aizpuru, P. (2009), *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México.

Israel, Jonathan I. (1980), *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica.

Mayer, A. (2010), "La Reforma Católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación", en María del Pilar Martínez López-Cano, *La iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de*

investigación, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-52.

Mendieta, G. (1980), *Historia Eclesiástica Indiana*, Col. Biblioteca Porrúa, 61, México, Editorial Porrúa.

Pérez Puente, L. (2005), *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad/Universidad Nacional Autónoma de México/ El Colegio de Michoacán/Plaza y Valdés.

Primer Concilio (2004), *Primer Concilio Provincial Mexicano*, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Roselló Soberón, E. (2000), "La cofradía de San benito de Palermo y la integración de los negros y los mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras/Dirección de Asuntos del Personal Académico/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 229-242.

Rubial García, A. (2005), *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Taurus.

Segundo Concilio (2004), *Segundo Concilio Provincial Mexicano*, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Tercer Concilio (2004), *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios Provinciales Mexi canos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Viqueira Albán, J. (1987), *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica.

"GAVILLAS DE LADRONES RELIGIONEROS"
La crisis del conflicto religioso en la región de Morelos, 1856-1861

Carlos Barreto Zamudio

Los efectos que tuvieron las disposiciones liberales sobre la Iglesia mexicana entre 1855 y 1859, son uno de los reversos de lo que la *historia oficial* ha señalado como el parteaguas histórico en que se comenzaría a sentar la base jurídica que daría vía libre al establecimiento formal del Estado mexicano liberal, laico y moderno mediante la limitación del poder de una corporación de fuerte arraigo como la eclesiástica. Esto parecía ser un ejercicio temerario en un país con una fuerte presencia del catolicismo entre la sociedad y que tradicionalmente había sancionado la intolerancia de cultos.

La idea que se habían fijado los liberales en el poder era conseguir la modernización institucional y del país a través de una serie de medidas reformistas que zanjaran los problemas estructurales que obstaculizaban el paso del país hacia la modernización. Con estas medidas, "poco a poco [se] iría desbaratando a la sociedad tradicional, corporativa que el pasado colonial había heredado al México independiente" (Pani, 1999, p. 35). Érika Pani menciona algunas zonas de afectación a los intereses de la Iglesia: "separación de la Iglesia y el Estado, nacionalización de los bienes del clero […] libertad de cultos y creación del registro civil" (1999, p. 35).

Las medidas impuestas por las leyes liberales sobre los intereses de la Iglesia Católica, se debieron a que esta institución les representaba el mayor obstáculo visible para alcanzar la modernidad pues había tenido una gran preponderancia socio-económica-política. En el terreno de los hechos, la Iglesia desempeñaba ante la sociedad múltiples papeles, que serían afectados, pues "prestamista, propietaria y arrendadora de bienes inmuebles; [además influía sobre] la formación educativa, la conciencia y los rituales de paso y cotidianos de los ciudadanos", además de quea la Iglesia y el Estado, desde los albores de la vida independiente "se habían visto enfrascados en una lucha fluctuante, marca-

da por acercamientos y desavenencias, por conquistar mayores espacios de poder dentro de la sociedad mexicana" (Pani, 1999, pp. 34-35).

El choque entre los intereses de la Iglesia y la cúpula liberal no eran cosa nueva, como tampoco lo eran las reacciones de la primera alegando asuntos de fe y dogma católico cuando se tocaban a sus bienes terrenales. El manejo político del descontento por motivos que concernían a la Iglesia también era ya una práctica conocida en la región morelense desde poco más de dos décadas antes. El tema había sido clave en la destitución y el destierro de Valentín Gómez Farías cuando apareció una amplia movilización antirreformista –bajo las proclamas "¡Viva la religión! […] ¡Viva la paz! ¡Mueran los tiranos!" (Iglesias, 1998, pp. 84-85). Este movimiento prosperó de la mano del pronunciamiento conservador-centralista-clerical de la Villa de Cuernavaca en mayo de 1834, apoyado por los hacendados. Este fue secundado por cerca de 80 actas de adhesión de las poblaciones vecinas del Estado de México (Salinas Sandoval, 2003), y posteriormente "no hubo rincón de la República donde no se oyese la voz de Cuernavaca" (Noriega, 1993, p. 27).

El Plan de Cuernavaca de 1834 había tenido como fin derogar las iniciativas liberales de Gómez Farías, a las que se imputaba atentar contra los intereses del jerarquía católica mexicana, pues con ellas se había iniciado "el despojo de los bienes del clero […], se espatriaron los religiosos y se confiscaron sus bienes". Se le acusaba también de dar facilidades a las actividades que venían desarrollando las logias masónicas, pues "escoceses y yorkinos se unieron para atacar á la Iglesia y sus instituciones seculares" (La Cruz, 14 de mayo de 1857, pp. 635-636). El pronunciamiento también apoyaba la llegada de Antonio López de Santa Anna a uno más de sus períodos presidenciales. Una vez más instalado a la cabeza del poder ejecutivo, Santa Anna suprimió las reformas de tinte radical hrchas por Gómez Farías. El Plan de Cuernavaca de 1834 señalaba lo siguiente:

> Sumergida la República Mexicana en el caos más espantoso de confusión y desorden a que la han sujetado las medidas violentas con que los cuerpos legislativos han llenado este período de sangre y lagrimas, desplegando los atentados de una demagogia absoluta […] la villa de Cuernavaca, animada de las más sanas intenciones y con el deseo de abrir

> una nueva era, echando un velo a los acontecimientos pasados, manifiesta libre y espontáneamente sus votos por medio de los artículos siguientes:
> 1. Que su voluntad está en abierta repugnancia con las leyes y decretos de proscripción de personas; las que se han dictado sobre reformas religiosas; la tolerancia de las sectas masónicas y con todas las demás disposiciones que traspasan los limites prescritos en la Constitución general y en las particulares de los Estados.
> […] Cuernavaca. 25 de Mayo de 1834. Exmo. Sr. Ignacio Echeverría. – José Mariano Campos, secretario (Noriega, 1993, p. 27).

Dos décadas después, con motivo de las disposiciones del gobierno emanado de la Revolución de Ayutla, los encontronazos entre el gobierno y la Iglesia se anticiparon catastróficos. Estos generaron la reacción conservadora de Puebla en 1856, y una notable movilización político-social emanada de la administración central para sofocarla. Esto, sin duda, afectó a las comunidades morelenses. Con una serie de levantamientos que se iban atomizando por la región desde finales de 1856, en marzo de 1857 pareció desatarse un cisma mayor que llevaría al camino de la guerra civil. La jerarquía eclesiástica había determinado que era "un pecado muy enorme" el atender la orden que había girado el gobierno a los funcionarios públicos de jurar obediencia a la Constitución que se había promulgado apenas el mes anterior (Pani, 1999, p. 42).

Como menciona Érika Pani, la orden gubernamental generó una acre respuesta por parte de la jerarquía católica nacional, pues de inmediato "los obispos mexicanos fundamentaron su rechazo a la Constitución de 1857 y a las leyes que consideraron antirreligiosas sobre un arsenal de principios evangélicos y dogmáticos" (Pani, 1999, p. 42). En cambio, esto fue interpretado por la cúpula liberal como el uso del clero "de las más groseras supercherías para alarmar el espíritu del vulgo y sacrificar a gentes infelices a las más insensatas ambiciones" (*El Siglo XIX*, 4 de enero de 1856). Era un hecho que, aún el año anterior, los juramentos para hacer guardar la anterior Constitución no parecían provocar problema alguno. No había por qué, pues el problema era la ley fundamental de 1857. En la municipalidad de Mazatepec, al elegirse el nuevo ayuntamiento en abril de 1856, se tomó el

juramento de lealtad a los nuevos funcionarios municipales aún de una forma muy religiosa:

> Con mano derecha sobre los santos evangelios y delante de la efigie de Jesucristo lo prestó bajo la fórmula de jurarle a Dios nuestro señor y a la Santa Cruz guardar y hacer guardar la Constitución y Leyes vigentes habiendo fiel y legalmente a las obligaciones de vuestro encargo a lo que confieso que se juraba y lo que si lo hiciere Dios se lo premiara y si no se lo castigara en lo continuo […] se acordó pasar a la Parroquia a dar gracias al Todo Poderoso por medio de un solemne Fe de Dios levantándose la presente que firmó el Ilustre Cuerpo.[1]

Sin embargo, para el año siguiente, el rechazo a la carta de 1857 por parte de la jerarquía eclesiástica, el partido conservador y el sector clerical del ejército en conjunto, fue condensado en la región por las operaciones del general Juan Vicario, quien se había pronunciado por "Religión y Fueros" en Cuernavaca desde octubre de 1856. Junto con los problemas agrarios, raciales, políticos y económicos, en las comunidades también se sumó el germen de la rebelión por motivos religiosos.

Curas sediciosos *y rebeliones religiosas*

En un artículo acerca de la relación entre religión e insurrección en el Morelos del siglo XVIII, William Taylor opinó que "los feligreses del Morelos rural se asemejaron más a los católicos europeos del siglo XIX, [pues] 'muchos católicos violentamente anticlericales y que nunca asistieron a misa siguieron acudiendo a los santos en momentos de necesidad y atribuyen el poder sobrenatural a los sacramentos de la Iglesia, a los días santos, a los edificios y hasta a los sacerdotes'" (Taylor, 1988, p. 73) Taylor pareció descubrir que la penetración eclesiástica, tanto en términos de dogma de fe como de la actuación militante de los curas párrocos, no había sido tan unificadoramente fuerte como, por ejemplo, en el Bajío. De acuerdo a Taylor:

[1] Archivo Municipal de Mazatepec (AMM), Libro de Actas de Cabildo (LAC), año de 1856, f. 2.

> El catolicismo llegó a ser una idea unificadora menos poderosa en el moderno Morelos que en otras partes del centro y occidente de México […] Los curas párrocos se hallaron, como en otras partes, en el punto medio, aunque no tanto en su papel habitual de mediador que integraba mundos, concertaba el equilibrio y reconciliaba las diferencias en asuntos espirituales y temporales. La mayoría se halló inserta entre los feligreses y los funcionarios regalistas contenciosos, sigilosos e indiferentes (Taylor, 1988, p. 73).

No obstante la conclusión hallada por Taylor, cabe señalar que en el marco de la coyuntura independentista, el papel de los curas párrocos de la región en relación con la insurgencia independentista y la movilización social había sido otro. Los sacerdotes consiguieron reunir a grupos de habitantes de las poblaciones donde estaban asentadas sus parroquias para apoyar lo que consideraron como la defensa de una causa justa. Entre los párrocos del actual Morelos que dejaron los púlpitos y se adhirieron a la insurgencia en 1812, aparecieron los nombres de curas de comunidades campesinas como Mariano Matamoros de Jantetelco, Matías Zavala de Tlayecac, Juan N. Galván de Hueyapan, Eduardo Zavala y Joaquín Díaz de Tlayacapan, así como los padres Tapia, Sámano, Lozano y Barrera, de procedencia aún poco clara. (Cf. Montero, 1999)

Pero poco más de tres décadas después del proceso independentista, a la luz del triunfo de la rebelión de Ayutla en 1855 y el consecuente establecimiento de los poderes liberales, la situación de conflicto social se agudizó. Las reyertas políticas entre conservadores-clericales y liberales-anticlericales comenzaron a filtrarse hacia los pueblos morelenses. La agresión de los habitantes de las comunidades a las recién depuestas autoridades santannistas después del triunfo liberal de 1855, sólo pudo ser contenida en algunas poblaciones, como Tepoztlán, por la intervención del párroco que salió del curato del pueblo pidiendo que se guardara el orden (Rojas Zuñiga, 1854, p. 2; Cf. Mallon, 1989, pp. 70-71). El encono surgido por las disposiciones de los liberales triunfantes, pudo haber activado el conservadurismo (o el antiliberalismo en todo caso) en las comunidades, por asuntos de tierras o religiosos. Esta situación se sumó al descontento por el reclutamiento en la región, ordenado por el presidente Comonfort y principalmente

encomendado a Juan Álvarez y sus oficiales, que en 1856 movilizó a los habitantes de los pueblos de los distritos de Morelos y Cuernavaca para tratar de abatir rápidamente a los levantados clericales de Puebla (Rojas Zuñiga, 1854, p. 3, Cf. Mallon, 1989, pp. 70-71).

Para 1856, los conservadurismos locales se fueron colocando en posición de rebeldía por asuntos no agrarios por el tema de la desamortización liberal. Los problemas también atañían a la cuestión religiosa, de lo que comenzaron a tenerse noticias en los pueblos tanto por los párrocos, como por los jefes de milicias conservadoras que llegaban a los pueblos dando continuidad a los preceptos del movimiento de Puebla adicto al Plan de Zacapoaxtla (*El Siglo XIX*, 4 de enero de 1856). A mediados de octubre de 1856, el general conservador Juan Vicario se pronunció en Cuernavaca proclamando "Religión y Fueros" (Rivera, 1994, p. 17), como lo había hecho en Iguala el mes anterior. Esto daba continuidad a varias insurrecciones que aparecieron en el país en defensa de la Iglesia, los privilegios militares y persistiendo en los preceptos de la sublevación poblana (Rivera, 1994, p. 17). Juan Vicario incrementó su campaña de propaganda conservadora-militar-clerical por las comunidades de Morelos y Guerrero, lo que agudizó la situación de conflicto durante 1857, con la promulgación de la nueva Constitución y su poco consensuado contenido *anticlerical.*

De hecho, el primer trimestre de 1857 observó un clima de tensa calma con las tentativas de los rebeldes clericales. Pero aparentemente se presentaron pocas operaciones armadas a pesar de existir pronunciamientos formales. Las ferias de Cuaresma de ese año transcurrieron en relativa calma, pues en los rumbos de Tepalcingo y Cuautla, en ocasión de las fiestas y peregrinaciones, se había incrementado considerablemente la vigilancia para evitar la actividad de los bandidos,[2] y por consiguiente de los rebeldes clericales. Pero posteriormente a la conclusión de las ferias y a las celebraciones de Semana Santa, no pasaron ni dos meses de la promulgación de la nueva Constitución, y apenas unos días después de la orden de juramento emitida por el

[2] Fondo Mariano Riva Palacio (FMRP), Doc. 6238, *Joaquín García Icazbalceta,* México, 3 de marzo de 1857; Doc. 6263, *José de la Piedra,* Morelos, 8 de marzo de 1857; Doc. 6292*, José de la Piedra,* Morelos, 12 de marzo de 1857; Doc. 6318, *José de la Piedra.* Morelos, 17 de marzo de 1857.

gobierno, cuando el 22 de marzo de 1857 se dio a conocer en Cuernavaca una circular firmada por Rafael Zavala, miembro de la Vicaría Foránea. En ella se daba respuesta a la orden de jurar obediencia a la Constitución recién promulgada a principios de febrero anterior, se izará en Catedral la bandera nacional y se repicara a vuelo en las demás iglesias. La respuesta era contundente: ningún miembro del Arzobispado haría el juramento, así lo exigieran las autoridades.[3] Casi al mismo tiempo, se daban a conocer a las autoridades del Estado de México las operaciones de Juan Vicario en las poblaciones limítrofes entre Iguala y Tetecala.[4]

Este fue el primer aviso *oficial* de la protesta clerical posterior a la promulgación de la Constitución de febrero. Menos de una quincena después, el 9 de abril, apareció pegado en las puertas de las iglesias del distrito de Cuernavaca un anónimo donde se daba a conocer la posición de la Iglesia Metropolitana de México. En el escrito se invitaba a los católicos de la región a apoyar la lucha de la Iglesia contra la nueva Constitución liberal y el gobierno que, a su entender, sólo provocaba "la agudización de la anarquía". El anónimo mencionaba que era:

> Ilícito el juramento a la Constitución que el supremo gobierno obliga a realizar; por considerar a dicha Constitución como un instrumento de ataque a los preceptos de la religión católica y a los principios de la Iglesia Mexicana […] dicho juramento sólo se realizará si se efectúan reformas a ciertos artículos de la referida constitución, ya que ésta no expresa claramente cuál debe ser la religión oficial del país; estableciendo además la libertad de enseñanza, incluyéndose con esto la tolerancia religiosa, así como algunos artículos que se oponen a las costumbres religiosas y que ofenden a la Santa Iglesia.[5]

El prefecto del distrito de Cuernavaca comunicó al gobierno del Estado de México la aparición de los anónimos colocados en las puertas de las iglesias Le fue encomendada la tarea de descubrir a los auto-

[3] Archivo General del Poder Ejecutivo del Estado de México (AGPEM), C. 157.99, Vol. 17, Exp. 30, f.22, (cit. en Alvizu y Valverde, 1990:83).
[4] Archivo General de la Nación (AGN), Ramo Gobernación Legajos (Gob. L.), Secc. 2ª, vol. 460, Leg.3, fs. 1-4.
[5] Ibídem, f. 17.

res y ponerlos a la disposición del juez y demás autoridades.[6] Ello dio pie a que parte de las fuerzas constitucionalistas de la región comenzaran la persecución del activismo religioso que estaban realizando los curas, o quien resultara responsable, mediante sermones dirigidos, pasquines y volantes. En Tlaquiltenango, por ejemplo, ocurrió que:

> En consecuencia de haber pronunciado un sermón sedicioso contra la Constitución el cura párroco del Tlaquiltenango Miguel María del Prado […] se fugó para evadirse del castigo merecido […] en consecuencia el comandante Casales marchó a su alcance para contener los alcances del mal y consignarlo a disposición del General Juan Álvarez y que esto se comunique a la autoridad eclesiástica para cubrir la vacante.

El hecho de poner preso al cura Miguel María del Prado y mandarlo a Guerrero para someterlo a la disposición de Juan Álvarez se interpretó como un abuso de autoridad por parte del comandante liberal Manuel Casales quien lo había atrapado. De acuerdo a la jurisdicción correspondiente, el párroco debía ser juzgado por los tribunales del Estado de México y no por el viejo caudillo Álvarez, jefe de Casales. El asunto generó la intervención directa del ministro de la Guerra, José María Yáñez, quien dictó órdenes a la comandancia general del Estado de México para que se giraran disposiciones a fin de castigar el abuso que Casales estaba cometiendo con el cura subversivo.[7]

Por otra parte, contrariamente de lo que ocurría en otras partes, aparentemente los rumbos de Cuautla se habían mantenido en calma hasta finales del mes de mayo, cuando circuló un comunicado del subprefecto del partido de Yautepec dirigido al prefecto de Morelos (Cuautla). En él se alertaba de las actividades sediciosas de otro párroco, que estaba provocando el inminente estallido de "una asonada bien ramificada, ignorando cuál sea su política, aunque es de presumirse por los antecedentes que sea una guerra de castas con miras funestas de otra política […] atendiendo a que el promotor lo es el cura Rafael Arciniega y para ésta ha envarcado a los infelices indios incautos que no conocen sus verdaderos intereses" (Barabas, 2002, p. 13).

---

[6] Ibídem.

[7] Ibídem, f. 204.

El prefecto de Morelos, José de la Piedra, giró órdenes para que los alcaldes de su jurisdicción se dieran a la tarea de aprehender al cura sedicioso y a las personas que se encontraran implicadas, para ponerlo a disposición del general constitucionalista Miguel Echegaray, quien se encontraba acantonado con cien hombres en Cuautla para evitar que la rebelión clerical alcanzara dimensiones mayores. Por su parte, el gobierno ordenó al prefecto que en cuanto se apresara al cura, fuera enviado inmediatamente a la capital pues, debido a la poca seguridad existente, podía facilitar que fuera liberado por sus seguidores.[8]

Para mediados de abril, cuando se hablaba de la dificultad para encontrar sustitutos calificados para ocupar los puestos de los funcionarios que habían sido ya removidos por negarse a hacer el juramento constitucional,[9] el gobierno del Estado de México recibió comunicación del prefecto del distrito de Cuernavaca. En ésta se exponía que, como consecuencia de la promulgación y juramento a la nueva Constitución, en la cabecera del distrito se habían dado movilizaciones de disidentes. Por los rumbos de Tetecala, Coatlán del Río y la hacienda de Actopan "se efectuó un tiroteo […] sin que pudiera establecer claramente los motivos que sucitaron dicha balacera, poniendo esto en movimiento a la población".[10]

Lo mismo se señaló como culpable de encabezar la trifulca a Juan Vicario, que a Antonio Nava y José Manuel Arellano, quien desde varios años atrás estaba claramente allegado al caudillo liberal Juan Álvarez. Sin embargo, con fama de revoltoso, se dijo que "Manuel Areyano […] estaba acostumbrado a cometer desórdenes públicos y tenía sus adictos en Tetecala, con quien celebraban juntas clandestinas".[11] El hecho de señalar a Arellano, personaje clave en el sur de Morelos, sólo legitimaba el señalamiento que se hacía a los oficiales de Álvarez, acusándolos de que "a veces gritan 'religión y fueros' y otras 'viva el gobierno'" (*El Siglo XIX,* 26 de noviembre de 1856). El presidente Comonfort giró órdenes al gobernador Mariano Riva Palacio

[8] Ibídem, f. 64.
[9] FMRP, Doc. 6405, *José de la Piedra.* Morelos, 9 de abril de 1857.
[10] AGN, Gob. Leg., sin sección (s/s), 1857, Vol. 460, Exp.6, Leg. 4.
[11] AGPEM, C. 157.99, Vol. 17, Exp. 30, ff. 25-26, (cit. en Alvizu y Valverde, 1990: 86).

para iniciar la persecución,[12] organizar las guardias nacionales necesarias y de alguna forma curarse en salud. Comonfort decía que a pesar de la situación de emergencia, "es imposible para el gobierno federal situarse con sus tropas en cada uno de los pueblos pequeños".[13]

A fin de mes, desde Cuernavaca el prefecto Joaquín Noriega declaraba se había perdido "el control de Tetecala".[14] En la capital se sugería dar por desaparecido el partido del mismo nombre.[15] Mientras tanto, el rebelde clerical guerrerense más importante después de Vicario, Juan Antonio, se encontraba posicionado en el extremo sur, en el Mineral de Huautla, ubicado en la colindancia con Guerrero y Puebla.[16] El incremento de la movilización armada apareció en el contexto de lo que en el Estado de Guerrero, limítrofe con Tetecala y con todo el sur de Morelos, se conoció como la *Guerra de los Tres Juanes*. Ésta enfrentó directamente al liberal Juan Álvarez con los caudillos conservadores-clericales Juan Antonio y Juan Vicario entre abril y noviembre de 1857, es decir, poco antes de que estallara la Guerra de Reforma (Ochoa Campos, 1968, pp. 205-206). Dicho enfrentamiento regional se extendió hacia Morelos y posteriormente se mezcló con la Guerra de Tres Años.

A finales de junio, Joaquín Noriega remitió al gobernador Riva Palacio la copia de un escrito *subversivo* que había interceptado el juez auxiliar de Atenanguillo, rancho perteneciente a la jurisdicción de Tlaltizapán. El escrito era una comunicación, desde un pueblo del distrito de Cuernavaca, de Juan Vicario a los jefes conservadores Marcelino Cobos y Fernando Ruiz. En el documento se informaba que Juan Álvarez con su fuerza había abandonado Tixtla y se encontraba reducido en Tenango, Guerrero, pues "toda la zona fronteriza entre Guerrero y el distrito de Cuernavaca ya se había pronunciado por 'Religión y Fueros'". Derivado de ello, en atención a la problemática

---

[12] Ibídem, f. 36, (cit. en Alvizu y Valverde, 1990:85).
[13] AGN, Gob. Leg., s/s, 1857, exp. 1, leg. 3, f.2.
[14] FMRP, Doc. 6327, *Joaquín Noriega.* Cuernavaca, 20 de marzo de 1857.
[15] FMRP, Doc. 6334, Joaquín *Noriega,* Cuernavaca, 23 de marzo de 1857.
[16] AGPEM, C. 157.99, Vol. 17, Exp. 30, f.79, (cit. en Alvizu y Valverde, 1990:90).

que agobiaba la franja sur de Morelos quedó suprimida la subprefectura de Tetecala. [17]

Era el momento justo para que los conservadores-clericales se decidieran a atacar a Cuernavaca y Cuautla "por dos frentes". Juan Antonio, había ordenado levantar a toda la fuerza del pueblo de Chiautla (sur de Puebla), limítrofe con el de Jonacatepec,[18] donde los clericales "echaron fuera a toda la prisión y robaron bastante haciendo pedazos las puertas de algunas casas".[19] Lo mismo pasó en otras poblaciones del estado de Puebla, limítrofes con Morelos como Tlancualpican (colindante con Axochiapan) y Atzitzihuacán (cercano a Zacualpan de Amilpas). Junto con el sur, la franja oriente prácticamente estaba copada por las fuerzas clericales. Por esos días, una vez iniciada la persecución de los rebeldes de la región, se interceptó una comunicación dirigida a Marcelino Cobos por el pronunciado Fernando Ruiz que indicaba que:

> Para lograr dar el último golpe al audaz enemigo [el gobierno] que ha osado penetrar hasta Chautla y que tiene el atrevimiento de esparcir voces de que vienen en objeto de perseguirnos hasta exterminarnos, he dispuesto que usted haga por su parte los mayores esfuerzos con el objeto de que nos auxilie con gente armada como debiere, de todas clases y partes para continuar los movimientos. La Unión Vicario que se compone de trescientos hombres […] acudirá a auxiliarnos en sostén de la justa causa que tenemos proclamada y que es probable que el resultado sea feliz, contando con que N.N. no se negará a proporcionarnos los auxilios competentes. Nuestra empresa es defendida por toda la República porque se sostiene a todo trance los derechos de la Religión Católica, Apostólica y Romana. Procuremos conservarla con exclusión de cualquier otra, aunque para ello se tome como pretexto el progreso y la libertad […] por lo que les aseguro exalar primero el último suspiro, antes de dejar mi trabajo encausado a lograr precisamente el cumplimiento del principio que nos une: DIOS, RELIGIÓN Y FUEROS.[20]

---

[17] FMRP, Doc. 6629, *Joaquín Noriega,* Cuernavaca, 5 de junio de 1857.

[18] AGPEM, C. 157.99, Vol. 17, Exp. 30, f.158, (cit. en Alvizu y Valverde, 1990:92)

[19] Ibídem, f. 73.

[20] Ibídem, fs. 129-130.

Se mandó a una compañía al mando de Miguel Negrete a perseguir al jefe principal, Juan Vicario, quien estaba engrosando las filas de sus seguidores.[21] Pero en cosa de horas los clericales ya habían ocupado Atenanguillo (actual municipio de Tlaltizapán), posicionándose para proceder a atacar Cuernavaca. Se hablaba de que "una partida de gente que eran cincuenta y siete, todos montados y armados, se cruzaron para el rancho de Pala [Tlaltizapán], que es donde están situados, los cuales llegaron pidiendo comida, que de negárseles ocasionarían daños a los vecinos de dicha comunidad, además de que […] dicho comandante era nada menos que Marcelino Cobos".[22]

El alcalde de Tlaltizapán comunicaba con urgencia que tanto la cabecera de la municipalidad, como las haciendas de su jurisdicción estaban bajo la amenaza de los "pronunciados religiosos" provenientes de Atenanguillo y del rancho de Pala (Tlaquiltenango). Los rebeldes clericales ya habían ocupado también los ranchos de Tenextepango y Chinameca para atacar Cuautla,[23] y los de Alchichica y Los Hornos, a cuyo mando estaban Marcelino Cobos y Fernando Ruiz. En la última población se llevaron "trece caballos y cuarenta sillas, encontraron igualmente todas las armas con todo y parque y algunos muebles de casa […] además de que destruyeron todos los papeles que corresponden al juzgado […] y tras cometer su fechoría regresaron al Rancho de Pala".[24] Al llegar Cobos a Tepalcingo el 30 de junio:

> Acompañado de una fuerza incalculable de gente de caballería, quienes con lujo de violencia se formaron frente al juzgado y echaron un viva en voz alta "Viva la Religión, Viva el Clero", para de inmediato exigir dinero de los fondos del propio juzgado y de los vecinos del lugar, a quienes se les pidió entregar de tres a cuatro pesos, así como armas, acumulando una cantidad que rebasaba los setenta pesos, dejando después a los propios lugareños, algunos ejemplares de los impresos que traían y en los que explicaban el motivo de su lucha y pretendían comprometerlos a defender la religión.[25]

[21] Ibídem, f. 79.
[22] Ibídem, fs. 154-157.
[23] Ibídem, fs. 125-126.
[24] Ibídem, fs. 159-160.
[25] Ibídem, fs.143-144.

Para el mes de julio, Juan Vicario se movía por el sur, por los alrededores de Tlaquiltenango, Huichila y Tenextepango para buscar sublevar Tepalcingo y Jonacapepec.[26] Otro jefe clerical, Juan Pitzote, acababa de tomar el pueblo de Huautla,[27] mientras otro grupo rebelde apareció por el rumbo de Jonacatepec. También se reportaba la reunión de cerca de mil pronunciados en Teotlalco, Puebla, fronterizo justamente con Jonacatepec. Debido a que los insurrectos buscaban tomar la plaza y que la misma no contaba con defensas suficientes, el comandante de Jonacatepec, el coronel Aragón, la abandonó para concentrarse a defender la cabecera del distrito de Morelos, Cuautla.[28] Durante julio se siguieron reportando incursiones de los rebeldes clericales en los pueblos de Axochiapan, Chalcatzingo, Tetelilla y Yecapixtla,[29] y para finales de mes, Juan Vicario, que ya aparecía en calidad de "Jefe del Ejército Restaurador de la Religión y los Fueros", buscó tomar la cabecera del distrito de Morelos, haciendo una advertencia al comandante militar:

> Suponiendo que usted querrá oponerse a que ocupe con mi fuerza reaccionaria esa plaza [Cuautla], espero que se sirva usted tener la bondad de desocuparla, porque de todos modos he de hacer por penetrar en ella y permanecer el tiempo que me convenga […] no dudando un solo momento que el pueblo, sino del todo, si en su mayor parte me es afecto; el resto es indiferente, y muy pocos individuos pueden declararse en mi contra […] por lo que a fin de no derramar sangre lo invito a que se pronuncie a favor de mi causa ya que si no, usted será ante Dios y los hombres el único responsable de la efusión de la sangre.[30]

Bajo el mismo tenor continuaron las operaciones de Juan Vicario, Marcelino Cobos y otros jefes conservadores-clericales. Para agosto, ya se hablaba de la "simpatía por los bandidos" en Jonacatepec y Morelos,

---

[26] FMRP, Doc. 6763, *Carta de Albino López a José de la Piedra,* Morelos, 24 de julio de 1857.
[27] Ibídem, f. 204; FMRP, Doc. 6762, *Joaquín Noriega,* Cuernavaca, 24 de julio de 1857.
[28] Ibídem, f. 161.
[29] Ibídem, fs. 125-126, 161.
[30] Ibídem, f. 284.

de la "posición neutral de los hacendados",[31] y de la toma de Cuernavaca por Marcelino Cobos.[32] Se decía de Cobos que con su "formidable actividad […] vino a demostrar que con apoyo de masas es posible perpetuar eternamente una campaña" (García, et. al., cit. en Baranda, 1987, pp. 23-24). Durante septiembre el ex-gobernador del Estado de México, Plutarco González, salió hacia Cuernavaca a perseguir a Cobos, pues corría el rumor de que la guarnición de esa población se había sublevado a favor del jefe conservador. Al llegar González a Cuernavaca la tomó sin resistencia pues los rebeldes huyeron a Temixco y Xochitepec. Sin embargo, al iniciar la persecución, los insurrectos clericales le tendieron una emboscada en la Cuesta del Platanillo, en los alrededores de Temixco, a finales de octubre donde Plutarco González cayó muerto (García, et. al., cit. en Baranda, 1987, pp. 23-24).

A lo largo de septiembre y octubre, alertaba a las autoridades liberales la proliferación de otros pronunciamientos en poblaciones como Tepoztlán y la propia Cuernavaca,[33] toda vez que los caminos se atiborraban de "gavillas de religioneros", quienes con "gran insolencia [...] acostumbran mantener sus caballos en las sementeras y aún los ponen a pastar de noche en los campos de caña de las haciendas" (*El Monitor Republicano*, 21 de septiembre de 1857). Antes de arribar al año de 1858 y de entrar formalmente en una situación de guerra civil, las noticias del incremento de las operaciones clericales de Juan Vicario no tan sólo no disminuían sino que, a despecho de lo que señalaba la prensa liberal –"las pocas fuerzas con que cuentan (los conservadores-clericales) tienen que vivir como cuadrillas de bandoleros"– (*El Siglo XIX*, 4 de enero de 1856), la realidad es que estaban aumentando e iban dominando la región. Esto a pesar de las operaciones y algunas victorias de las fuerzas federales al mando del jefe liberal Miguel Negrete –el futuro *héroe del 5 de mayo*— enviadas desde la capital del país, las del Estado de México enviadas desde Toluca y las mal organizadas guardias nacionales de cada municipalidad.

---

[31] FMRP, Doc. 6843, *José de la Piedra*, Morelos, 20 de agosto de 1857.
[32] FMRP, Doc. 6870, *José Gutiérrez,* Jonacatepec, 26 de agosto de 1857
[33] FMRP, Doc. 7016, *José Espejo*, Yautepec, 25 de septiembre de 1857. Doc. 7112, *Mariano Gómez Castaño, 26 de octubre de* 1857.

El 12 de diciembre la fuerza de Juan Vicario, mayor que la de los liberales, buscó tomar Cuernavaca, donde fue resistido por Álvarez quien luchó con "200 hombres contra los 800 que traía Vicario". La prensa liberal informaba que los Pintos de Álvarez habían salvado a Cuernavaca "del saqueo con que la amagaba la gavilla de Vicario" (*El Siglo XIX*, 15 de diciembre 1856). Desde Madrid, *La Iberia* que no estaba muy de acuerdo con la forma en que se conducía el régimen liberal mexicano, saludaba los planes de las "tropas revolucionarias de Vicario y Juan Antonio". Antonio había muerto en Chilapa a manos de la gente "del feroz Álvarez". Al tiempo que Vicario se reagrupaba en Iguala para continuar "sus planes de revolución", en Cuernavaca "la ciudad se había pronunciado a su favor" (*La Iberia,* 27 de diciembre de 1857). Mientras tanto, por esos días el encono entre liberales y conservadores se encontraba en plena efervescencia en la capital donde se promulgaba el Plan conservador de Tacubaya que derogaba la nueva Constitución y sentaba la base para que se dieran una serie de acciones de emergencia. Al no haber muchos resultados visibles por parte de la administración constitucionalista, finalmente estallaría la Guerra de Reforma, "la más sangrienta e intransigente de las conflagraciones civiles del siglo XIX mexicano independiente" (Pani, 2002, p. 24).

La persistencia de una Causa Santa

Aunque en 1861 la guerra civil había concluido formalmente, los grupos conservadores del Sur se negaron a deponer tanto las armas como los motivos de su rebelión al régimen constitucional. Los grupos conservadores-clericales mantuvieron la postura de su proyecto político, y las operaciones de sus brazos armados siguieron en pie en los campos de batalla ante la debilidad de los gobiernos constitucionales, central y estatal, para enfrentarlos.

Al finalizar la Guerra de Tres Años y con ello la deposición del gobierno conservador en la capital, los grupos conservadores habían quedado nuevamente en una posición de rebeldía, fuera de la ley. La pacificación era un tema espinoso que volvía a ser responsabilidad de los liberales. Por si fuera poco, además de las actividades de los rema-

nentes conservadores, al gobierno juarista también lo alertaban las amonestaciones de potencias europeas acreedoras –España-Inglaterra y Francia– que amenazaban con cobrar deudas leoninas originadas principalmente por agiotistas, con guerra de intervención.

Sin lugar a dudas, algo que era una responsabilidad inmediata para el régimen juarista, era la pacificación del país abatiendo a los remanentes conservadores que, como si la guerra no hubiera acabado, seguían en pie de lucha. En el Sur (Morelos-Guerrero), como hemos mencionado, el final de la guerra encontró a los alzados conservadores organizados en un gobierno rebelde que reconocía a Félix Zuloaga como presidente de la República y a los sureños Vicario y Marcelino Cobos en posiciones importantes dentro del gabinete en rebeldía. A principios de febrero, un destacamento liberal finalmente pudo sacar de Taxco a Vicario y al *presidente* Zuloaga, quienes se refugiaron en Huitzuco llevándose con ellos todo el material de guerra, comenzando a rondar por diferentes puntos de la región.

A los pocos días de haber sido desalojados de Taxco, una fuerza de la brigada de Juan Vicario se abalanzó por sorpresa sobre Cuernavaca aprovechando la salida de las fuerzas federales rumbo a Iguala. Saquearon el material de combate custodiado por una pequeña guarnición que se había quedado a hacer la guardia (*El Monitor Republicano,* 10 de febrero de 1861; *Le Trait D'Union*, (13 de febrero de 1861). Desde Cuernavaca se alertaba al gobierno juarista: "diariamente llegan a esta ciudad *gefes* y particulares que sirvieron a la reacción y que continúan trabajando aquí por ella [...] el supremo gobierno debe entenderse por sofocar cuanto antes este germen de trastorno que hoy es insignificante, pero que podría tomar incremento" (*El Siglo XIX*, 8 de febrero de 1861).

Pero el acrecentamiento de los remanentes conservadores-clericales no era algo de lo que se tuviera que hablar a futuro. Desde febrero se advertía que "las gruesas partidas de reaccionarios que se han desprendido de las fuerzas del enemigo, han asaltado algunas haciendas del distrito para robarlas y han querido hacer los mismo con algunas poblaciones" (*El Monitor Republicano*, 8 de febrero de 1861). El guerrillero conservador español José Olavarría actuaba durante marzo por los rumbos de San Gabriel y Puente de Ixtla (*El Siglo XIX,* 27 de marzo de 1861). Para abril se daba a conocer que había sido "*estermi-*

nada rápidamente" la fuerza conjunta de Vicario y Zuloaga que, de acuerdo con supuesta correspondencia interceptada, por esos días comenzó a hacerse llamar *Ejército Nacional, División del Sur*, bajo el lema de *Dios y Orden* (*El Siglo XIX*, 14 de julio de 1861 y 5 de agosto de 1861), en los alrededores de Cuautla (*El Siglo XIX,* 4 de abril de 1861). Sin embargo, a pesar de que "se creía terminada la campaña del Sur", la verdad era que "el famoso religionero [Vicario] no ha sido completamente derrotado" y había tomado nuevamente Iguala "y otros pueblos que serán entregados al saqueo", recogiendo "de hacienda en hacienda los recursos de dinero para lo que ellos llaman la 'Causa Santa'" (*El Siglo XIX,* 1 de mayo de 1861).

La persistencia del problema con los conservadores-clericales en el Sur era inocultable. Desde mayo las guerrillas conservadoras continuaron su avance en Morelos reforzadas por Leonardo Márquez, quien comenzó a operar en la región, perseguido de cerca por Jesús González Ortega. Por los rumbos de Cuautla y Cuernavaca el general Márquezfue recibido "con muestras de regocijo de algunos españoles" (*El Siglo XIX,* 22 de junio de 1861). Las operaciones del *Ejército Nacional* aparecieron repartidas durante los meses siguientes.

A mediados de junio, el *Tigre de Tacubaya* Leonardo Márquez y el *Moisés del Sur* Juan Vicario, con una fuerza conjunta, llegaron a Cuernavaca al mando de una columna de 6 mil hombres. Habiendo pernoctado en la población finalmente fueron desalojados por fuerzas constitucionalistas al mando de Jesús González Ortega. La vanguardia de este último contaba con "doscientos bandidos de los conocidos por Plateados". La prensa española mencionó que "posesionado Ortega de Cuernavaca, saqueó su gente algunas tiendas, violaron a las mugeres en sus propias casas, no viéndose libres de este ultrage ni aún las que se hallaban en las calles, que por ser día de fiesta eran muchas" (*El Siglo XIX*, 5 de noviembre de 1861).

El problema de los remanentes conservadores requería tomar medidas radicales a nivel gobierno para conseguir estabilidad liquidando con sus opositores. El gobierno de Juárez emitió un decreto el 4 de junio de 1861 en que puso fuera de la ley a los principales jefes conservadores del país. Varios de ellos en ese momento estaban operando en el Sur que no había podido, ni de lejos, ser pacificado. Entre esos nombres apareció el de Juan Vicario. Junto con el suriano, se contó a

Félix Zuloaga –el autor del Plan de Tacubaya, primer presidente conservador durante la guerra de Reforma y entonces presidente conservador reconocido por los rebeldes del Sur–. También apareció en la lista Leonardo Márquez –quizá el jefe militar conservador más importante después de Miguel Miramón, pero también el más feroz de todos, ejecutor de los *Mártires de Tacubaya,* de donde obtuvo su sobrenombre de *Tigre de Tacubaya*–. Se sumaron los nombres de Lindoro Cajigas –involucrado en la captura y muerte de Melchor Ocampo–, Tomás Mejía –el conocido jefe conservador indígena de la Sierra Gorda–, José María Cobos –involucrado con las operaciones conservadoras en Morelos, y era hermano o primo del caudillo clerical de la Tierra Caliente, Marcelino Cobos– y Manuel Lozada –El *Tigre de Álica*, el célebre jefe de movimientos indígenas conservadores en el actual Nayarit– (Rivera, 1994, p. 79).

El gobierno de Juárez puso precio a sus cabezas, de tal forma que "el que libertare a la sociedad de estos monstruos", recibiría la cantidad de 10 mil pesos y un indulto incondicional si incurriera en algún delito para atraparlos. A excepción de Zuloaga –quien después de la campaña del Sur y de cesar su gobierno rebelde con la Intervención Francesa, se exilió en Cuba–, y de Lindoro Cajigas –quien murió fusilado poco tiempo después por supuestos vengadores de Melchor Ocampo–, los jefes conservadores, incluido Juan Vicario, apoyaron al ejército francés. En conjunto con las tropas napoleónicas, los conservadores del Sur pasaron a formar el Ejército Franco Mexicano. Posteriormente se incorporaron a las fuerzas armadas, primero de la Regencia y después del Imperio (Rivera, 1994, p. 79).

El gobierno liberal comenzó a generar medidas de emergencia para tratar de sostenerse en pie, particularmente en temas de seguridad y de finanzas públicas. El erario se encontraba en completa bancarrota e insolvencia financiera a consecuencia de antiguos déficits, los gastos propios de la guerra civil y de las demandas desmedidas de los acreedores, que habían aportado dinero a gobiernos "legítimos y usurpadores" para sostenerla. El 17 de junio el gobierno juarista declaró la moratoria en los pagos a acreedores extranjeros para tratar de nivelar su presupuesto y atender las necesidades más básicas del país. Esto detonó el Convenio de Londres del 31 de octubre, con el que España, Inglaterra y Francia acordaron, con la justificación del pago de deudas,

invadir a México con una Alianza Militar Tripartita (Palomo, 2003, p. 72), que a la larga fue el origen de una intervención europea en México que se prolongó casi un lustro.

Ante la amenaza de invasión de las potencias europeas que se avecinaba para el año de 1862, el gobierno liberal comenzó a buscar apoyo de todos los sectores mexicanos apelando a razones de patriotismo y defensa nacional. Pero muchos de ellos estaban virulentamente enfrentados con la administración juarista. Desde la prensa liberal, cercana al régimen, se cavilaba acerca de que "en nuestro seno existen mexicanos traidores que ven con simpatía la intervención y que nada harán por rechazarla". Aunque era necesario aglutinar a todos los sectores, incluidos los rebeldes que estaban sublevados en el Sur, al sacar la cuenta de los mexicanos dispuestos a sostener la lucha contra el ejército francés, el saldo era preocupante. De antemano se sabía que "Márquez y Zuloaga, caudillos ensalzados por el clero, Vicario protegido por los ricos españoles de Cuernavaca, no vendrán, estamos seguros, a ofrecer su espada al gobierno, ni a derramar su sangre al pie de la bandera nacional" (*El Siglo XIX*, 31 de diciembre de 1861). En eso tenían razón. Aunque para finales de noviembre el gobierno juarista emitió una ley de amnistía a la que sujetaron varios jefes conservadores (Palomo, 2003, pp. 72-73), Vicario continuó con su *Causa Santa* durante los últimos meses de 1861. En octubre, al darse una enésima toma a Cuernavaca, en un escrito lleno de ironía, se comentó que:

> Al ocupar Vicario la plaza de Cuernavaca el mes de octubre próximo pasado, queriendo impulsar de cuantos modos le era posible su causa, hizo comparecer al vecindario para manifestarle que en Huitzuco se le había aparecido un ángel anunciándole que en Cuernavaca la religión estaba a pique de concluirse, y que este cabecilla era el escogido por Dios para defenderla [...] imbuido como está el Moisés del Sur en estas creencias, era preciso que se siguiera el sacrificio, pues no considerando bastantes cuantos se han hecho en tanto combate que el partido del pueblo ha presentado para defender sus derechos, se quiso dar por los cristianos (si es que así puede llamarse a los asesinos) otra prueba de sus sentimientos humanitarios, mandó fusilar a veintiún desgraciados, que atados todos a una cuerda, eran conducidos por los verdugos hacia el camino de México, a espaldas de la fábrica de aguardiente llamada "la Carolina", donde atados como estaban fueron asesinados de uno en uno;

> dándose caso que dos o tres de las víctimas, al ser testigos de la impiedad con que se trataba a sus compañeros que les precedían en el martirio, se abrazaban unos de otros y lanzaban aumentos y lágrimas, recibiendo muerte que les estaba preparada por sus religiosos verdugos: para que más horror causen al público los hechos de éstos, debo decir a ustedes que las víctimas pedían a gritos un sacerdote que los confesara (*El Siglo XIX*, 15 de noviembre de 1861).

Por otro lado, en los primeros días de 1862, cuando la intervención europea se perfilaba inexorablemente en el país, la dinámica de agitación y violencia colectiva en la región no había variado sustancialmente. Por el contrario, contaba con nuevas aristas heredadas de las secuelas de la guerra civil. Pero también tenían que ver con las ofertas políticas emergentes que se presentaban en torno a la ocupación por ejércitos extranjeros que no era vista con malos ojos por algunos sectores. Además de lo que sobrevendría con la ocupación europea, los permanentes reclamos agrarios y las tensiones laborales o étnicas continuaban inalterables. También estaban las viejas milicias clericales de la región comandadas por Juan Vicario que, junto con otros sectores del autonombrado *Ejército Nacional,* encontrarían nuevamente la oportunidad de salir de su calidad de grupo rebelde. Al poco tiempo, estas guerrillas aparecieron fusionándose con el poderoso ejército francés para integrarse a un experimento que apareció, casi podría afirmarse, como un paso natural dado el encono político existente: el Ejército Franco Mexicano.

Comentarios finales

Durante el periodo 1856-1861 sobresaltaron a la región las reacciones a las iniciativas reformistas emanadas del gobierno liberal postsantannista. Estas reformas estaban encaminadas a modernizar a México removiendo las rémoras de un pasado colonial aún vigente. Sin embargo, varias de las reformas chocaban con los intereses de la Iglesia. Dado que la vida religiosa estaba presente en rincones de la vida comunitaria donde no llegaba la política, el tema religioso apareció como un factor de fuerte encono político. Al filtrarse una serie de problemas

centrales que afectaban al clero –desamortización, libertad de cultos, entre otros– en al ámbito *popular* de las comunidades comenzó a ser frecuente hallar noticias de curas *sediciosos* que desde el púlpito arengaban a los feligreses a la desobediencia a un gobierno *apóstata*. También se multiplicaron los rebeldes *religioneros* que ocupaban las áreas de cultivo y tomaban las comunidades reivindicando la religión.

Entre 1857 y 1867 existió en las comunidades morelenses una corriente de militancia conservadora digna de ser tomada en cuenta, sencillamente porque ésta no fue marginal. Ello se reflejó inicialmente en la proliferación desde 1857 de rebeliones de corte clerical, atizadas desde las jerarquías eclesiásticas, pero que sin duda *pegaron* entre los habitantes de los pueblos de Morelos. Dichas movilizaciones defendían la intolerancia religiosa en favor de un catolicismo que tradicionalmente había obrado como religión de Estado. Después fueron transmutadas en movimientos que apoyaron la invasión de los ejércitos franceses y el advenimiento de un Segundo Imperio encarnado por un noble europeo. Sin duda, el hecho de alinearse con las tropas europeas representó para los rebeldes clericales del sur, una posibilidad de llevar al éxito sus demandas abatidas por su derrota en la guerra civil.

Debido a lo anterior, contrariamente a la idea habitual de que el apoyo de las comunidades de Morelos se reservaba a los grupos liberales, las movilizaciones conservadoras no necesariamente fueron originadas en las élites regionales sino que, en diferentes momentos, contaron con un respaldo *popular* prefigurado desde un sector de comunidades. En algunos casos de largo aliento, las campañas rebeldes de connotados *religioneros* de impacto regional como Juan Vicario, dan profusión al perfil religioso de una porción de las comunidades morelenses que no tan solo acogieron como propias las motivaciones de los conservadores, sino que vieron con buenos ojos sus ofertas y acciones.

Considero que uno de los resultados más ilustrativos de este trabajo, es señalar que la opción del conservadurismo no fue marginal. Incluso en algunos casos extremos, a fin de mantenerse vigentes, los rebeldes conservadores fueron transformándose y, al ser derrotados nuevamente en 1867, terminaron por sumarse a los movimientos rebeldes porfiristas que –aún sin tener éstos un contenido clerical–, contra Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, caracterizaron gran parte de la década de los 70 del siglo XIX.

Archivos

Archivo General de la Nación
Gobernación Legajos
Fondo Mariano Riva Palacio, Col. Nettie Lee Benson, Universidad Texas en Austin (versión microfilmada en AGN)
Archivo Municipal de Mazatepec
Actas de Cabildo, 1856
Archivo Histórico del Poder Ejecutivo del Estado de México

Hemerografía

México
El Siglo Diez y Nueve
El Monitor Republicano
Le Trait D'Union
España
La Iberia

Bibliografía

Alvizu García, L. y Valverde García, J. (1990), *Pronunciamientos reaccionarios en defensa de la religión y fueros: distritos de Cuernavaca, Morelos, Sultepec y Toluca, 1856-1857. Un intento de la Iglesia Católica por frustrar la aplicación de la Ley Lerdo y la Constitución de 1857*, Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México.

Barabas, A. (2002), *Utopí as indias: movimientos sociorreligiosos en Mé xico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Baranda, M. y García, L. (1987), *Estado de México, textos de su historia*, México, Instituto Mora.

Iglesias González, R. (1998), "Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México Moderno, 1812-1940", en *Estudios históricos*, núm. 74, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

Mallon, F. (1989), "Los campesinos y la formación del Estado mexicano del siglo XIX, Morelos 1848-1858", en *Secuencia*. Revista Americana de Ciencias Sociales, núm.15, México.

Montero, F. (1999), *Apuntes para la Ystoria. El Sitio de Cuautla de 1812*, México, INAH-Ayuntamiento de Cuautla.

Noriega, A. (1993), "El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano", en *Estudios Histo□ ricos*, núm. 3, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2 tomos.

Ochoa Campos, M. (1968), *Historia del Estado de Guerrero*, México, Porru□ a Hnos.

Palomo González, G. (2003), "Gavillas de bandoleros, `bandas conservadoras´ y Guerra de Intervención en México (1863)", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea,* núm. 25, enero-junio 2003, México, IIH-UNAM.

Pani, E. (1999), "'Si atiendo preferentemente al bien de mi alma…' El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858", en Revista *Signos Históricos*, diciembre 1999, vol. 1, núm. 002, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 36-58.

Rivera, A. (1994), *Anales Mexicanos. La Reforma y el Segundo Imperio,* Col. Ida y Vuelta al siglo XIX, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Salinas Sandoval, M. (2003), "El municipio decimonónico como base del federalismo del Estado de México. Visión General", en *Documentos de Investigación*, núm. 74, Toluca, México, El Colegio Mexiquense.

Taylor, W. (1988), "Morelos, un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección", en *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*, pp.47-82.

RELIGIÓN, CREENCIAS, IDEOLOGIAS Y PARTICIPACIÓN DE LA CLASE TRABAJADORA
Puerto de Progreso, Yucatán, 1875-1930

Fausto José Martínez Díaz

Este trabajo tiene como objetivo explicar el proceso histórico de difusión de las distintas corrientes religiosas e ideologías de los trabajadores del Puerto de Progreso, Yuc. Se incluye al culto a San Pedro González Telmo (patrón del puerto), para presentar distintas coyunturas sociales, culturales y políticas; al inicio del presbiterianismo como contra parte del catolicismo, y a la llegada de ideologías anarquistas. Estas últimas se concretaron en las campañas conocidas como desfanatizadoras, que durante la Revolución Mexicana alcanzaron la mayor repercusión en la mentalidad de los trabajadores yucatecos.

El proceso histórico y social de San Pedro González Telmo (patrón de los navegantes) en Puerto Progreso, Yuc.

La historia del Puerto de Progreso inicia en el interés que impulsó a los comerciantes y hacendados de la costa de Sisal –costa que surgiría como puerto en 1812–, en la búsqueda de un nuevo puerto cercano a la capital del estado, es decir, a la ciudad de Mérida. A mediados del S. XIX, el propósito fue aumentar los beneficios económicos, a través de un proyecto encabezado por el visionario comerciante de Hecelchakán, Camp. Juan Miguel Castro.

En 1871, el proyecto de Progreso era una realidad, y el suceso que impulsó su arranque hacia la modernidad fue el traslado de la aduana ubicada en la población costera de Sisal a dicho puerto. Cuatro años después, el puerto se desarrolló gracias a la construcción de la línea del ferrocarril que comunicó a Mérida con Progreso, a través de un ramal que cubrió 30 kilómetros (Priego, 1973). En 1881 se inauguró la vía férrea que comunicaba a varias haciendas henequeneras con Mérida, y a esta última con el puerto. La expansión significó crecimiento y aumento en la dinámica de exportación de la fibra de henequén hacia

Estados Unidos y Europa, y la demanda que seguía en ascenso. De esta forma, la intensa actividad comercial relacionada con la fibra, fue trasladada hacia Progreso,[1] el nuevo Puerto fue concluido a finales de las últimas dos décadas del siglo XIX, y este se estableció como el más importante puerto yucateco de altura y cabotaje de la costa norte del estado de Yucatán (Frías Bobadilla, 1957, pp. 61-75).

La comunicación entre el naciente puerto de Progreso y la ciudad de Mérida, generó aumento en la exportación de la fibra, así como de la importación de productos demandados por la clase alta meridana. Desde el principio, el intercambio comercial en el puerto fue internacional, y a finales del siglo XIX, existían 15 rutas marítimas comerciales entre la Península de Yucatán y países tanto americanos como europeos (Fig.1). El empleo se diversificó generando vacantes muy especializadas, en consecuencia a la alta demanda de las múltiples y crecientes actividades marítimo-mercantiles del puerto.

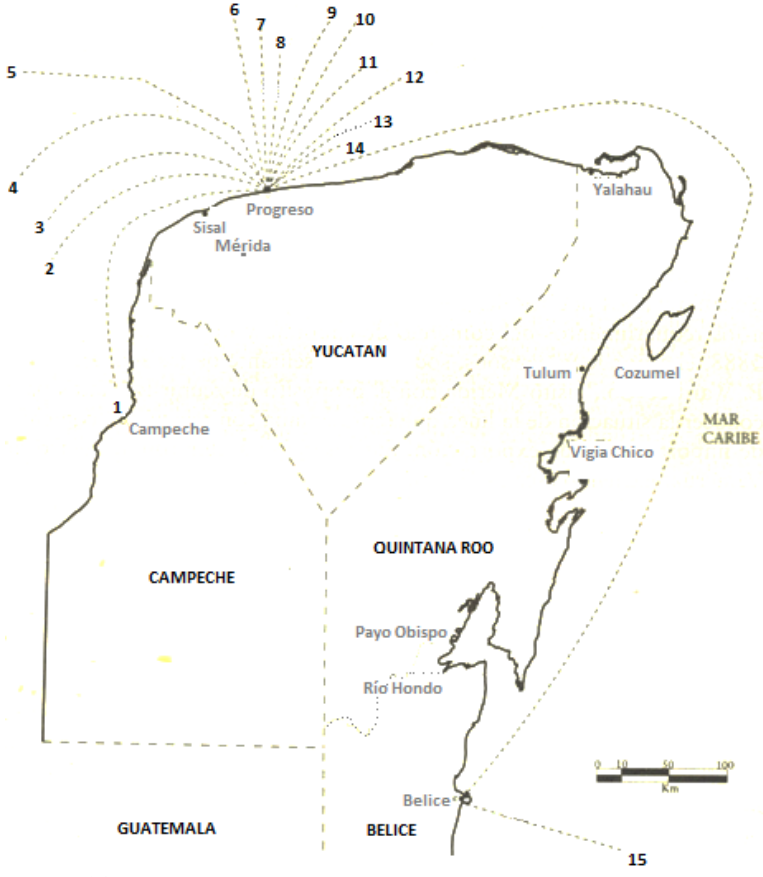
A partir de los trabajos especializados de embarque y desembarque surgió la clase obrera portuaria. Los trabajadores denominados coloquialmente como "marítimos" incluían a estibadores, alijadores, plataformeros, checadores, empleados de la aduana, contramarcadores y sastres. El grupo de obreros terrestres incluyó a farderos, cargadores y almacenistas, que laboraban en los embarcaderos del puerto de Progreso. El tipo de labores de los trabajadores portuarios dedicados al servicio público y a la industria también era diverso, e incluía a bodegueros, vigilantes, carreteros, tranviarios, carniceros, herreros, mecánicos, electricistas, albañiles, carpinteros y calafates, y aguadores.

La vida de los trabajadores del mar no solo giraba en torno a aspectos laborales, tenían una participación activa en las actividades sociales y culturales del puerto, y se convirtieron en pieza clave de la estructura religiosa. En 1874, a través de la importante colaboración de los obreros marítimos y terrestres, se construyó la primera capilla del puerto para celebrar el culto religioso católico romano. Debido a las dimensiones y a su techo de palma, fue considerada inadecuada, y poco después comenzaron los preparativos para erigir otra capilla al lado de la primera, con dimensiones de "…25 varas de longitud y 9 de

[1] Al constatarse las ventajas que ofrecía, se le bautizó simplemente con el nombre de "El Progreso".

altura…", esta vez, con el propósito de ser elevada a la categoría de sacristía (Frías Bobadilla, 1957).

FIGURA 1
Rutas de viajes de altura y cabotaje del puerto de Progreso de Castro, Yucatán



FUENTE: Tomado con modificación de Macías, 2002, p. 47.
NOTAS: 1. Campeche, 2. Minatitlán, 3. Alvarado-Frontera, 4. Tlacotalpan-Tuxpan-Veracruz, 5. Tampico, 6. Nueva Orleans-Mobile, 7. Galveston, 8. La Habana, 9. Nueva York, 10.Chicago, 11. Liverpool-Amberes, 12. Génova-Hamburgo-Marsella, 13. Glasgow-Bremen-Barcelona-Coruña-Santander, 14. Puerto Rico, 15. Belice-Colón-Jamaica.

En Yucatán, el cambio de la Aduana del puerto Sisal, hacia la costa de Progreso en 1871, también incluyó el traslado del santo patrono: San Pedro González Telmo. Este santo es reconocido como el primer "patrón de los navegantes", por parte de marinos y pescadores en países con población católica.

Después de una suspensión de cinco años, en 1876 se celebró la primera de muchas grandes fiestas en Progreso en honor a San Telmo (como es aun conocido popularmente en puertos hispanoamericanos). Debido a la participación empresarial y al aumento de las diversiones profanas (corridas de toros, juegos y apuestas, entre otras), los organizadores procuraron conservar el sentido religioso de la fiesta patronal, tal como se deseaba para el resto de las fiestas patronales en Yucatán. El grado que debía adquirir la convivencia fraternal en el marco de la liturgia católica, en agradecimiento a San Telmo era superlativo, tal como se muestra en la siguiente cita:

> […] Los marinos que van a festejar a su patrón no entienden de otros lazos ni vaquerías que los cabos y jarcias de sus canoas, ni mas toro que el formidable elemento con que luchan a menudo … pero habrán bailes elegantes en que además de todas las ventajas que física y naturalmente pueden sacarse en el jaleo encantador de Tepsicore, se encontraran en las casas de los hermanos Nocheros, sendos vasos de horchata, agua loja y otros adherentes refrigerantes y alimenticios… , funciones magnificas de la iglesia con sus rosarios, salves y letanías al estilo antiguo, pero arreglados al gusto moderno […].[2]

Con entusiasmo, a partir de 1880 se celebraron las fiestas en honor a la imagen de San Pedro González Telmo. Para magnificar el evento, se invitaba al alto clero, y en mayo de 1883, el canónigo Crescencio Carrillo y Ancona fue invitado como orador sagrado, durante la celebración del último día del novenario.

La devoción a San Telmo se incrementó entre marinos y pescadores ante un suceso particular, y pronto la memoria colectiva de los porteños la convirtió en mito. El origen del mito se remonta a abril de 1890, cuando el sacerdote Eulalio Ancona oficiaba el último novenario en honor al patrón de los navegantes, y una vela cayó sobre el altar

[2] *La Revista de Mérida*. 11 de julio de 1876.

provocando el incendio del mismo. Las llamas se expandieron y el clérigo logró rescatar a la figura sagrada de San Telmo, quedando intacta. El éxito del rescate fue magnificado por la muchedumbre hasta elevarlo a nivel de milagro, provocando confusión y asombro en los feligreses presentes, y posteriormente el suceso se difundió en el puerto con diversos matices. Ante este milagro, a la imagen se le atribuyó el poder para beneficiar a los trabajadores del mar.

Todo parece indicar que a partir de 1881, las festividades en honor a San Telmo quedaron sujetas en su totalidad a los gremios de trabajadores marítimos y de pescadores. A partir de ese año, las ceremonias religiosas y las fiestas exteriores adquirieron mayor esplendor, y su popularidad se difundió con rapidez en todo el estado. A través del ferrocarril, la fiesta se promocionaba en diversos puntos de la Península y durante el tiempo que duraban las celebraciones, se abrían corridas especiales para gente de Mérida y de otras poblaciones. Durante estas festividades, el número de pasajeros que abordaban el tren desde Mérida hacia Progreso era notablemente alto.

La conmemoración a San Telmo requería dos semanas e iniciaba en abril y concluía al final de la primera semana de mayo. Incluía, bailes populares y de etiqueta todos los días, vaquerías y sus correspondientes corridas de toros, pelea de gallos, circo de caballos, panoramas, loterías, vistas disolventes, tómbolas, tamazucas, funciones teatrales, reuniones populares, retretas y paseos en la playa, sin dejar de lado al rezo. De esta forma, la fiesta a San Telmo se celebró por más de una década, pero se suspendió en 1892, porque los fondos recaudados para la organización llegaron a ser insuficientes, pero se reanudó en 1900.[3] A pesar de esa suspensión, las festividades han sido tan exitosas que a partir el siglo XX, no han dejado de realizarse, y además, con la participación de los distintos gremios de pescadores, plataformeros y marítimos.

Cada gremio tenía una fecha designada para su participación, y desde finales del siglo XIX, tanto los gremios de Progreso como los de Mérida participaron y contribuyeron a pesar de la pobreza, aportando escasos recursos en las diversas festividades religiosas. Los grupos competían entre sí al presentar ofrendas, organizar las celebracio-

[3] *La Revista de Mérida*, 17 de abril de 1900

nes y elaborar ornato de los templos, además de participar diariamente en misas, novenas, rosarios, bailes, etc. (Loveira, 1917, pp. 27 y 28). Por ejemplo, en 1911 al Gremio de Plataformeros le correspondió organizar las festividades del día 29 de abril. Este hizo "su entrada" a la iglesia con rezos en la tarde, y por la noche deleitaban a la sociedad con el "bronceo", que consistía en la quema de fuegos artificiales y el disparo de armas de fuego, terminado hasta el día siguiente.[4]

Los gremios aprovechaban los espacios abiertos para celebrar la fiesta a San Telmo, y uno de ellos se ubicaba frente a la iglesia de la Concepción, al costado oriente del parque principal "Independencia".[5] En esa área se llevaban a cabo corridas de toros,[6] como lo describió en la década de 1920 el ex plataformero José Concepción Alpizar, alias "Cocho":

> […] en ese entonces, al no estar adoquinadas las calles se instalaba un coso para la corridas de toros… en una ocasión, iba a empezar una corrida con toros de Sinkehuel cuando el párroco, un curita español, mandó decir que lo esperaran, y todavía no terminaban de persignarse los feligreses, cuando salió con su capa y se puso a torear.[7]

Además de su constante participación sociocultural, los gremios marítimos y las demás agrupaciones de trabajadores católicos de la Península, se caracterizaron por la inclinación primordial hacia la práctica de la "caridad cristiana" y "ayuda al prójimo." De esta forma, contribuían solidariamente en la resolución de problemas coyunturales e individuales de sus miembros como enfermedades, deudas y muerte. Así se practicó durante las primeras seis décadas del siglo XIX, a través de las denominadas mutualidades de socorros mutuos. Los gremios también han sido importantes porque constituyen el antecedente

---

[4] AGEY. Fondo Poder Ejecutivo. Caja 725. Sección gobernación. Series Correspondencia oficial, peticiones. 1911.

[5] Durante la segunda década del siglo XX, los servicios religiosos fueron oficiados por el padre Aniceto Cárdenas.

[6] "Historia de Progreso a través de la lente." ¡*Por Esto!* Domingo 28 de noviembre de 1999, p. 6.

[7] "Hablan los trabajadores. Un explataformero aborda el pasado y presente." *Novedades*. 25 de febrero de 1988.

de la organización obrera, aunque no tuvieron objetivos de mejoramiento salarial colectivo y ni un sentido crítico respecto a las relaciones establecidas con los patrones (García Pacheco, 2004, pp. 19, 22 y 28). Solo durante los últimos años del gobierno maderista y huertista comenzaron a integrarse las primeras asociaciones pre sindicales.

Al ser Progreso un puerto comercial de altura, en la feria realizada en honor a San Telmo, se ofrecía a los visitantes una amplia variedad de productos nacionales e importados. La clase popular fue la principal participante de las diversiones y juegos de apuestas. *La Revista de Mérida* dedicaba una columna especial a las fiestas de San Telmo exaltando los festejos y la belleza de las mujeres, pero a su vez reprobaba el nivel de adicción al juego de la clase trabajadora, en frases como "…pero se lamenta que durante la feria se haya rendido culto a Birján, hasta por los menores de edad".

A principios del siglo XX, la festividad a San Telmo encontró oposición en algunos sectores de la misma población, en forma de campañas desfanatizadoras de grupos anarquistas, y de la labor de evangelización de la Iglesia Presbiteriana.

El surgimiento de la iglesia presbiteriana en Puerto Progreso

En el periodo de este estudio (1875-1930), también resulta interesante analizar el caso de un pequeño grupo religioso proveniente de la ciudad de Mérida, que poco ha sido estudiado por la historiografía de Yucatán: La Iglesia Presbiteriana. Los presbiterianos progreseños no participaban en las festividades católicas gremiales de finales del siglo XIX debido a sus creencias religiosas. El inicio del presbiterianismo en Yucatán se remonta al año de 1877, con el arribo a playas yucatecas del Reverendo Maxwell Phillips: el primer misionero de la Iglesia Presbiteriana del Norte de los Estados Unidos.

El Reverendo Phillips comenzó su misión evangelizadora en la ciudad de Mérida, pero por razones familiares regresó a su país. Sin embargo, la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos envió a otros misioneros y reverendos a Yucatán para continuar la labor cristiana iniciada. Así, en 1878 se estableció en Mérida la primera Iglesia Presbiteriana denominada "El Divino Salvador", que se convirtió en el cen-

tro de operaciones para expandir el evangelio hacia el Puerto de Progreso y otros sitios cercanos a la capital. En 1898, a través de la evangelización presbiteriana se consolidó en el puerto, la primera congregación, denominada "Jesús".[8]

Como presbítero de la Iglesia "El Divino Salvador" en Mérida, Alfonso Herrera organizó en 1893 a la Sociedad de Jóvenes para Esfuerzos Cristianos. Esta Sociedad se constituyó en otra estrategia para la evangelización, y en 1901 sus actividades se extendieron hasta la Ciudad de Campeche, Ticul, Muna y Maxcanú, así como a las poblaciones cercanas a Mérida: Puerto de Progreso, Chuburná de Hidalgo, Chixchulub Pueblo y Kanasín.[9]

A principios del siglo XX, la iglesia Presbiteriana llevó a cabo con éxito las primeras campañas evangelizadoras en Progreso. El archivo particular presbiteriano de la Colección Germán Celis Moguel[10] menciona a Santiago Romero y Rafael Rodríguez (miembros de la Iglesia "El Divino Salvador" de Mérida), como los primeros evangelistas. Las primeras personas en recibir el evangelio fueron Genoveva Castillo de Maldonado y su hijo Aurelio Maldonado. Pronto se sumaron personas como Santiago Aguilar[11] y Susana Arjona, así como otras que ya conocían del evangelio pero carecían de congregación. Entre estos últimos se pueden nombrar a Juan Goodin, Julia Lope y su esposo Felix Moreira, así como al cubano Juan Santiesteban.[12]

---

[8] Archivo particular Colección Germán Celis Moguel (CGCM). "Presbiterio del Golfo de México. Cuadro estadístico de la obra en la península."

[9] Archivo particular CGCM. "Primera Iglesia Evangélica Presbiteriana y Nacional El Divino Salvador. Sus organizaciones." *El Faro*. Órgano de la iglesia Nacional Presbiteriana en México. Registrado como artículo de segunda clase en la administración de correos de esta ciudad, el 23 de octubre de 1929 y el 8 de febrero de 1936. Año 65, Núm 1, México D.F. 1ero de enero de 1949, p. 4.

[10] Colección Germán Celis Moguel, es el nombre que le otorgó al archivo de documentación presbiteriana su propietaria la historiadora Josefa Martín Díaz

[11] Familiar del líder sindical Rómulo Aguilar Escamilla y presidente de la congregación presbiteriana.

[12] Archivo particular CGCM. "Datos históricos de la congregación presbiteriana Jesús de Progreso, Yuc. Recolectados por el presbítero Ezequiel Lango,

En 1903, con ayuda del presbítero Herrera, el grupo presbiteriano de Progreso inició la organización de la "La Sociedad de Esfuerzo Cristiano Ama a Cristo". Esta Sociedad inició sus actividades el 26 de mayo de 1904, dirigida por el mismo presbítero y los primeros servicios se realizaban en casas particulares. En agosto de 1905 se inició la campaña para edificar el primer templo con madera y lámina de zinc para la congregación denominada "Jesús". En 1910 se integró el consistorio que permitió a la congregación progreseña organizarse como Iglesia bajo la dirección del entonces, presbítero Plácido Lope, pastor de la Iglesia "El Divino Salvador" de Mérida.[13]

Antes de 1930, la ya constituida Iglesia Presbiteriana "Jesús" de Progreso estaba dirigida por el presbítero Joaquín Tec (miembro de la Iglesia "El Divino Salvador" de Mérida). Contaba con una congregación de 90 personas, integrada por 30 familias, 9 varones adultos, 6 varones jóvenes, 28 mujeres adultas, 18 señoritas, 16 niños y 13 niñas.[14]

Durante dos décadas la Iglesia Presbiteriana "Jesús" mantuvo su Templo construido con madera y zinc, pero los daños provocados por los huracanes, les obligó a construir uno nuevo. Así, se invitó a la población del puerto -principalmente al grupo presbiteriano-, a financiar la construcción templo, para que todos los sectores sociales participaran en el proyecto: "Todos pues deberían aportar su contingente pecuniario. Hay en Progreso ciudadanos pudientes, obreros del trabajo, dignos, y no dudamos coadyuvaran a la empresa. Todas las autoridades locales, empleados, comerciantes, laborantes, principalmente los evangélicos, que pongan manos a la obra".[15]

Presidente de la comisión de historia del Sínodo General de la Iglesia Presbiteriana de México." Progreso, Yucatán, junio 23 de 1944.

[13] Ibídem.

[14] Archivo particular CGCM. "Presbiterio del Golfo de México. Cuadro estadístico de la obra en la península."

[15] Archivo particular CGCM. "El nuevo templo evangélico del puerto de Progreso." *La Iglesia nacional de Mérida*. Órgano oficial de la iglesia Nacional Evangélica Presbiteriana Metropolitana del "Divino Salvador" (publicada por la sociedad Editora Evangélica Peninsular). Registrado como artículo de

En los años posrevolucionarios, a consecuencia de la labor misionera evangélica de la Iglesia Presbiteriana, aparece el concepto de obrero en términos religiosos. Este concepto relacionó el discurso protestante con el de la política nacional y oficial de reconstrucción del momento. Análogamente al trabajo en una fábrica, el Reino de Dios necesitaba obreros para construir en la obra, en este caso, el templo para la misión. No solo eran trabajadores que cumplían con la labor de evangelización, también tenían la consigna de contribuir en la reconstrucción de la nación.

Así, la evangelización como trabajo requería "obreros exploradores" con un perfil específico. Por razones obvias, los requerimientos incluían la preparación en Teología y el dominio de la lengua maya, pues la evangelización estaba dirigida hacia todas las clases sociales. Sólo en cumplimiento de estos dos requisitos era posible la asignación del obrero hacia una zona (es decir, a una obra) y esta última, generalmente se encontraba lejos de la residencia del obrero explorador. Por esta razón, los obreros exploradores que llevaron la obra a Progreso provenían de otras ciudades, principalmente de Mérida.

La figura 2 muestra a los ministros de la primera Iglesia Presbiteriana de Puerto Progreso "Jesús". Tomada en la década de 1920, sobresalen el Dr. John Tim Molloy, Gordiano Ortiz, Félix Moguel, Asunción Blanco Rosado, Justo Pastor Cárdenas, José Tec, Eulogio Novelo y Claudiano Lugo.

Los grupos presbiterianos en Progreso no pueden ser considerados una contracultura, pues se reconocen sus aportes a la cultura progreseña. Su capital cultural les permitió generar un capital social, eran reconocidos por la gente y trascendían del resto de la sociedad. En todo el estado de Yucatán, feligreses presbiterianos fueron reconocidos como líderes tanto en su congregación como en sus áreas sociales y laborales.[16] Eran elegidos por la sociedad dada la importancia de su capital simbólico (Fernández, 2013, pp. 33-54).

---

segunda clase, con fecha del 27 de enero de 1930. Año 1, núm 13, Mérida Yucatán, 15 de octubre de 1930, p. 4.

[16] En el sector obrero de la década de 1930, destacaron personajes como Rómulo Aguilar Escamilla, líder sindical y presidente de la Iglesia Presbiteriana "Jesús".

FIGURA 2
Ministros de la Primera Iglesia Presbiteriana de Puerto Progreso, Yuc.

FUENTE: Colección Germán Celis Moguel.

Un factor que favoreció el consumo de alcohol en Progreso fue la cercanía de Mérida con el puerto. El transporte a través del ferrocarril hizo de Progreso el lugar favorito de los "temporadistas". Desde la última década del siglo XIX, la presencia de estos visitantes significó también la propagación de los vicios urbanos, tales como los desórdenes públicos y la embriaguez, aspectos que comenzaron a caracterizar la vida cotidiana del puerto (Miranda, 2004, pp. 426-427). Ante estas circunstan-

cias, otro tipo de labor importante que realizaron los obreros exploradores, fue la organización de las Campañas Antialcohólicas. Durante el periodo 1930-1935 las campañas estuvieron dirigidas hacia obreros y campesinos de pueblos, rancherías, ciudades y puertos del estado de Yucatán. "Conferencista Maya" o "Ministro Proletario" era el nombramiento asignado a los obreros exploradores destinados a servir en las campañas antialcohólicas, que dictaban sus conferencias principalmente en maya, y exclusivamente para las clases obreras y campesinas. Las actividades de estas campañas eran extensas y sin periodización establecida. Todos los obreros exploradores recibían capacitación en el "Aula Profética" de la Iglesia El Divino Salvador de la ciudad de Mérida.

En el caso de los trabajadores progreseños, los principales factores que propiciaron el alcoholismo fueron la inestabilidad de horarios de trabajo y un buen ingreso, principalmente en el caso de algunos sectores de trabajadores marítimos y plataformeros. Esta condición privilegiada fue originada por la afiliación a las ligas de la Federación Obrera de Progreso. El nivel de ingreso le permitía a ese tipo de trabajadores del puerto vivir despreocupadamente muchos días a la semana, y pasaban sus horas de descanso en bares y cantinas del puerto. Disponían de su ingreso para gastos innecesarios, por ejemplo, aguardiente y juegos de azar. El alcoholismo propició también el ausentismo laboral del llamado "san lunes". Desde 1920 funcionaban alrededor de 60 cantinas en Progreso, todas concurridas por trabajadores portuarios.[17]

Inicio de las campañas desfanatizadoras e ideologías anarquistas durante la revolución

Otra de las posturas que se opusieron a las festividades de San Telmo fue el renacimiento del "anarquismo" a principios del siglo XX (Hart, 1974, pp. 47 y 154).[18] A partir de entonces la naciente clase obrera

[17] AGN. Ramo: Departamento el Trabajo. Caja 216. Expediente 16. El secretario particular del presidente de la República remite un secretario de los obreros de la agrupación La palanca del progreso…

[18] Este autor menciona en su obra *Los anarquistas mexicanos*, que las condiciones económicas grandemente exacerbadas por las tensiones de la sociedad,

yucateca adoptó una ideología de lucha social, que atacaba al capitalismo y a la religión católica, acusándolos de ser los principales enemigos del trabajador. Esta apertura ideológica favorecida por la política local de la primera década de 1910, facilitó la formación de las primeras asociaciones pre-sindicales denominadas "Uniones Obreras." Estas agrupaciones además de criticar a la oligarquía yucateca,[19] ocasionalmente celebraron eventos desfanatizadores anticlericales en defensa de sus derechos laborales.[20]

La introducción de ideologías y el inició de la organización obrera, incentivaron durante la primera década del siglo XX el comienzo de las campañas desfanatizadoras en Yucatán. Más tarde, durante la usurpación huertista, el gobierno estatal se enfrentó a una agudizada la lucha entre organizaciones obreras que criticaron al sistema capitalista y al catolicismo (Martínez, 2014). En Progreso, uno de los acontecimientos más significativos en materia obrera que aconteció en la etapa huertista fue la conocida "huelga general" de junio de 1913. Ese acontecimiento inició un periodo de detenciones y castigos para la clase obrera tanto del puerto como en el resto del estado.[21]

---

fueron factores importantes para el renacimiento del "anarquismo mexicano" en el principio del siglo XX, cuyas bases habían aparecido en México desde mediados del siglo anterior, con la aportación en México del griego Plotino Rhodakanaty.

[19] Olegario Molina fue la cabeza de un grupo oligarca que dominaba la economía, la política y la cultura en Yucatán, este hacendado henequenero y político formó parte del gabinete de Porfirio Díaz, como ministro de Fomento. Sierra y Paoli, 1986.

[20] "El movimiento reivindicador de los derechos del obrero" Una entrevista con don Andrés Peraza Lara- Plan de constitución de la confederación del trabajo. *La Voz de la Revolución*. Viernes 10 de septiembre de 1915, pp 1-2. Gamboa, 1961, p. 10.

[21] Con Molina Enríquez en el Departamento del Trabajo, Victoriano Huerta garantizó el consentimiento obrero en relación a su política laboral, incluso el funcionario apoyó los movimientos huelguistas de Veracruz, Guadalajara y Aguascalientes; aunque terminó enfrentando a los movimientos obreros que proliferaban cada vez más, los cuales se identificaban con los sectores más radicales de la Revolución. Mientras dicha situación se producía a nivel na-

Una vez concluida la primera huelga general, el régimen huertista forzó a los obreros a acatar un "ultimátum gubernamental", que ordenaba la disolución de todos los sindicatos en el estado, bajo la amenaza de detenciones masivas. Los empresarios de los sectores ferroviario y de tranvía, también ejercieron represalias sobre los ex-huelguistas:

> …a punta de pistola, varios líderes y obreros activistas participantes en la huelga de junio, fueron advertidos de responder con sus cabezas si levantaban huelgas, paros, mítines o cualquiera manifestación de protesta (Loveira, 1923, p. 22).

De manera particular, la "Sociedad de Carretilleros" de Progreso fue hostigada por el régimen huertista, y en represalia, fueron despojados de sus animales de arrastre, la base de su actividad laboral. Incluso, su secretario Santiago Loria fue detenido más tarde, deportado y enviado a trabajos forzosos al territorio de Quintana Roo.[22]

La represión huertista continuó en el puerto, en especial sobre los maderistas que en su mayoría pertenecían a la clase trabajadora. Mucho de los trabajadores y sus líderes fueron detenidos y más tarde enviados a la prisión de San Juan de Ulúa en Veracruz. Posteriormente, por órdenes del entonces gobernador huertista de Yucatán Prisciliano Cortes, los maderistas fueron trasladados a la ciudad de México e incorporados a los batallones de la leva. Para darles de baja o reemplazarlos en el ejército, fueron obligados a pagar esa concesión, pero solo algunos lo consiguieron. Los que lograron su libertad se dirigieron al norte del país y otros a Veracruz para incorporarse a las fuerzas carrancistas (Aguilar, 1953, pp. 76-79).

Pero estos cambios políticos y sociales llegados con la usurpación huertista, permitieron que las agrupaciones obreras de carácter catói-

---

cional, en Progreso, Yucatán, la primera huelga general se convertiría en la única durante el mandato dictatorial de Huerta.

[22] "Historia breve de la liga de carretilleros." *La Defensa del Obrero* (Órgano de la Federación Obrera de Progreso), 10 de junio de 1923, p. 19. Nota: Este lugar de Quinta Roo era asolado por las enfermedades y constantemente invasiones de los indígenas de la guerra de castas, en ese entonces este espacio era conocido popularmente como "el matadero."

lico siguieran formándose, y retomaron sus aspiraciones con los nuevos dirigentes políticos (Loveira, 1917, p. 6). Así, los obreros católicos aprovecharon las circunstancias para difundir su condición de regeneración, y de engrandecimiento moral e intelectual como creyentes. Para ello buscaron atraer la atención de la clase trabajadora a través de publicaciones como "*La Opinión Obrera."* Este periódico publicaba temas didácticos, geográficos, biológicos, sociales y de desarrollo gremial.[23]

En ese contexto, el obrerismo local respondió, aunque de manera encubierta (Wells, 1996). En primer término, comenzaron a circular impresos, folletos y periódicos de tendencia anticatólica y anticapitalista, tales como: *¡Luz!* y *Tribuna Libre* (Loveira, 1917, p. 21). En Progreso, la Sociedad Obrera de Trabajadores Marítimos publicó la revista anticatólica llamada *Redención* (Frías, 1984, p. 37). Por ejemplo, el periódico *¡Luz!* había referenciado la primera huelga general en Progreso (1913) de la siguiente manera:

> … los "leaders" (sic), del obrerismo yucateco, contrariando a los que opinan que en esta tierra no hay problema obrero (políticos de profesión, sacerdotes, improvisadores de fortuna y otros zánganos de la colmena social), empiezan ya a darse cuenta del poder incontratable de las masas trabajadoras y se disponen a sumar sus fuerzas a la gran Revolución hoy en formidable proceso en todo los países civilizados. Se ha decretado la primera huelga general y acataron la orden de paro todos aquellos de quienes se esperaba una acción enérgica, un sacrificio en pro de la solidaridad de clase.[24]

En general, la labor de difusión periodística clandestina durante la represión huertista, fue encabezada por Carlos Loveira,[25] Héctor Vic-

---

[23] "Nuestros saludo y propósitos." *La opinión del obrero*. Periódico quincenal órgano de las sociedades de obreros católicos. Marzo 8 de 1913, p. 1. En este periódico también se menciona el caso del Círculo Católico de Obreros de San Cristóbal el cual logró integrar alrededor de un centenar de socios.

[24] "La huelga" *¡Luz!* Periódico Obrero-órgano del grupo Acción Libertaria. 20 de junio de 1913. P. 1.

[25] Carlos Loveira, era un escritor y periodista cubano que defendió los intereses constitucionalistas de México en Cuba y Estados Unidos. Más tarde, la

toria, Carlos Castro Morales, Francisco Ros.[26] Los progreseños Nabor Fernández y Santiago Loria. Loveira, se dio la tarea de difundir propaganda obrerista y revolucionaria procedente del norte del país (controlado en aquel entonces por carrancistas y villistas), en reuniones donde se leía la prensa revolucionaria nacional. En varias ocasiones fue invitado por los líderes sindicales principalmente ferrocarrileros y marítimos a declamar en sus diversos centros obreros en Mérida y Progreso (Loveira, 1917, p. 17).

En la mencionada ola de publicaciones revolucionarias, en el puerto los maderistas progreseños jugaron un papel de difusión, muy importante, pues se encargaron de trasladar clandestinamente por vía marítima y de difundir en Progreso y el resto del estado, las proclamas y publicaciones antihuertistas. Algunas de las propagandas eran remitidas desde Nuevo Orleáns por Nicolás Cámara Vales, a través del marino Federico Dearson. También participaron en esta difusión, empleados de la aduana como Gregorio Montoya, y trabajadores del puerto como el sastre Rodulfo Izquierdo, y Alfredo Bobadilla, Arsenio García, Sixto Frías Bobadilla, Santiago Loria, entre los más importantes (Aguilar, 1953, pp. 83-87).

Además de difundir las actividades obreras, uno de los principales objetivos de la prensa antihuertista fue atacar a las organizaciones obreras católicas, aunque se les invitó a unirse a las agrupaciones obreras de resistencia para luchar por sus demandas sociales y económicas. Sin embargo, el plan de acercamiento nunca fraguó por la magnitud de diferencia de intereses. Ocasionalmente, las organizaciones obreras católicas se sumaron a las organizaciones de resistencia para apoyar demandas personales ante los patrones, pero nunca cuando se trataba de conflictos colectivos, como los que eran defendidos por los sindicatos.[27]

---

persecución argumedista (Movimiento anti constitucionalista dirigido por Abel Ortiz Argumedo), le hizo salir de Yucatán retornando hasta el régimen alvaradista, ocupando el cargo de jefe de la oficina de Información y Propaganda y del Trabajo (Novelo, 2009).

[26] Este personaje idealista fue naturista y empleado de la cervecería yucateca.

[27] "Nuestro saludo y propósitos." *La opinión del obrero*. Periódico quincenal, órgano de las sociedades de obreros católicos. Marzo 8 de 1913, p. 1.

La represión huertista en Yucatán mantuvo sofocada toda movilización que pudiera significar una amenaza para el gobierno, incluso, agudizó la confrontación entre obreros y patrones. De hecho, a mediados de 1914, la oligarquía yucateca que en principio apoyó al gobierno huertista, comenzó a oponerse debido a las altas tarifas que se les exigía. En suma, la política nacional intransigente causó el disgusto general de la sociedad, misma que se manifestó en movimientos sociales que posteriormente derrocaron al régimen huertista.

Tras el triunfo de la revolución constitucionalista, el presidente Carranza, constituyó Eleuterio Ávila como gobernador del estado de Yucatán. La popularidad anticlerical de los constitucionalistas creó expectativas para la clase trabajadora, particularmente en los líderes sindicales y algunos obreros. Al principio, la reforma anticlerical impuesta por el gobernador causó inconformidad para los denominados liberales, pues a pesar de que muchos se autonombraban reformistas, antihuertistas, liberales o socialistas, lo cierto es que los cambios afectaron a sus intereses particulares en las actividades religiosas. Por ejemplo, afirmaban que "…lamentan que resulte perjudicado el padre X, buen amigo (…); el pariente Y, músico, que en las fiestas religiosas ganaba un buen pico (Loveira, 1917, p. 24)."

La presión de los comerciantes henequeneros y del alto clero obligó al gobierno de Ávila a moderar su política anticlerical. Ante esta situación, el varón de las cuatro ciénagas pronto reemplazó al gobierno local con Toribio de los Santos, aunque debido a la presión de la contrarevolución argumedista tuvo que renunciar de su cargo. Este último evento significó la etapa final de inestabilidad para los constitucionalistas, porque un mes después entrarían triunfante a Yucatán las tropas comandadas por el General Salvador Alvarado.

Lo peculiar del periodo alvaradista fueron los radicales cambios de conciencia obrera. La experiencia de clase[28] de los líderes obreros, y los acontecimientos sociales como mítines, revueltas, y huelgas permi-

[28] La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en la que los hombres nacen, o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Thompson, tomo I, 1989, p. XIV.

tieron que las campañas anticatólicas fueran compatibles con la ideología del proyecto constitucionalista.

Durante el alvaradismo se prohibieron las cátedras religiosas dirigidas a la clase trabajadora, y se clausuraron casi todas las iglesias existentes en Yucatán. Las autoridades apoyaron a líderes de los trabajadores de Mérida y Progreso, dando su aprobación a los distintos eventos anticlericales y de desfanatización en los que también participaban (Escoffié, 1957, p.185).[29] En el puerto, Alvarado eligió a líderes obreros como Carlos Loveira, Enrique de la Huerta, Antonio Buenfil, Eduardo Agüeros, Héctor Victoria, José Navarro y Baltazar Pagés, para organizar campañas contra el capitalismo y la religión católica en el Teatro Variedades (Frías, 1984, p. 52). Como resultado de las campañas desfanatizadoras, los obreros meridanos y progreseños manifestaron abiertamente su posición anticlerical en diferentes actividades (Loveira, 1917, p. 45).[30] Sin embargo, la labor anticlerical de las autoridades constitucionales tenía una doble intención: despojar del control al clero e iniciar una nueva etapa sindical a través del anarquismo asociacionista.

Pese a la postura antialcohólica de los gobiernos constitucionalistas, y a la labor de las Campañas Antialcohólicas en Progreso, el problema del alcoholismo, así como las festividades a San Telmo perdura-

[29] El 24 de septiembre de 1915, los líderes y obreros tanto de Mérida y Progreso organizaron una manifestación anticlerical que terminó con la quema de la catedral de Mérida, a la que se conoció como "la noche negra". En el evento, algunos trabajadores tomaron la palabra y en su discurso acusaban al catolicismo de ser un sistema de control que esclavizaba a la clase trabajadora y los manipulaba con cultos a falsos ídolos. "Alvarado y la noche negra en la catedral." *Diario de Yucatán.* 23 de abril del 2002. Para comprender más sobre el anticatolicismo constitucional, consultar autores como Ceballos Ramírez. "El sindicalismo católico en México 1919-1931" en Historia Mexicana. Revista trimestral publicada por el Colegio de México. Número 4 (140) Vol. XXII; abril-junio 1986, pp. 621-655.

[30] Otro caso de movimiento anticlerical se presentó el 1 de mayo de 1916, en el que los obreros luego de manifestar su júbilo con el gobierno alvaradista se dispersaron hacia diversas iglesias, conventos de los barrios de Santiago, la Ermita quemando el santos, atriles, ornamentas, altares, confesionarios y otros muebles.

ron en los trabajadores.[31] La mayor parte de los obreros y la sociedad yucateca mantuvieron sus actividades de religiosidad popular, participando en bautizos, bodas católicas y festividades patronales. Así, las manifestaciones de trabajadores anticlericales en contra de las imposiciones del clero no significaron una postura antireligiosa.

Comentarios finales

Desde su establecimiento, el Puerto de Progreso se constituyó en puerta de entrada para ideas, creencias, noticias y personajes, que marcaron pautas en la península de Yucatán. El contacto que Progreso mantuvo con otros países principalmente con el Caribe y el Golfo de México, permitió el desarrollo de una ciudad cosmopolita localizada en la costa. Lejos de ser una barrera política, los entornos culturales y sociales traídos del exterior por el movimiento mercantil permitieron a los progreseños un mar de posibilidades y horizontes. Las creencias e ideologías descritas en este artículo son motivo de discusión, ya que los actores sociales -en este caso los trabajadores progreseños-, fueron parte medular de muchas actividades relacionadas con la religión.

Este texto nos permite analizar las distintas etapas que marcaron la vida religiosa en el puerto. Así podemos observar el proceso histórico de difusión de las distintas corrientes religiosas e ideologías de los trabajadores del Puerto de Progreso. El más importante culto hasta la fecha es el de San Pedro González Telmo (patrón del puerto), que se presenta en este texto en sus distintas coyunturas sociales, culturales y políticas, que permitieren observar la continuidad y los cambios en sus prácticas religiosas y profanas. De manera que podemos dividir tres momentos que marcaron las festividades a San Telmo como comúnmente es llamado en el puerto. La primera es marcada por el inicio y traslado del santo patrón del puerto de Sisal a Progreso. La segunda etapa se presentó con el comienzo del presbiterianismo como contra parte del catolicismo que limitó la participación de los trabajadores en

[31] AGN, Fondo LCR, Exp. 553/79, Memorándum al C. General de División Lázaro Cárdenas Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, Puerto Progreso Yucatán, 28 de julio de 1937, fojas 36, 37, 38.

las actividades religiosas. Además, se generó un nuevo sector obrero cuya función religiosa se apegó al discurso del nacionalismo de construir el reino de Dios hacia el beneficio de la nación. De manera que los presbiterianos en términos braudelianos conformaron un "capital social" en el puerto.

El tercer momento está marcado con la introducción de ideologías anarquistas que si bien iniciaron desde principios del siglo XX, esta se expresaron en las campañas conocidas como desfanatizadoras, que durante la Revolución Mexicana alcanzaron la mayor repercusión en la mentalidad de los trabajadores yucatecos.

Archivos

Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY)

Fondo Poder Ejecutivo. (1877, 1890). Sección Ayuntamientos, Padrones de población.

Archivo General de la Nación (AGN)

(1915-1925) Ramo Departamento del Trabajo.

Archivo personal del Cronista del Puerto de Progreso, Frías Bobadilla Romeo

Sección de fotografías, recortes de periódicos, y anécdotas pintorescos.

(1923) La Defensa del Obrero (Órgano de la Federación Obrera de Progreso)

Colección Germán Celis Moguel (CGCM),

Archivo privado sobre presbiterianismo en Yucatán

1905, 1935 El presbiterianismo en Progreso.

Hemeroteca Carlos R. Menéndez

La Revista de Mérida, (1876) año VII, núm. 8, Mérida Yucatán.

La Voz de la Revolución, (1915-1918), Órgano del gobierno. La revista de Yucatán desaparece sustituida por *La Voz de la Revolución*. Registrado como artículo de segunda clase el 12 de abril de 1915. Dir. Álvaro Torre Díaz.

Por Esto! (2012), Diario de Yucatán.

Escoffié, M. (1957), *Yucatán en la cruz,* Mérida, Yucatán.

Fernández, J. (2013), *Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu*, Universidad Complutense de Madrid, Departamento de sociología V (teoría sociológica).

Frías Bobadilla, R. (1957), *Progreso y su evolución 1840 a 1900*, Mérida, Yucatán, Editorial Díaz Massa.

_____, (1984), *Progreso y su evolución. 1901-1917*, Progreso, Yucatán, México.

Gamboa, C. (1961), *Alcance a vivir la Revolución social*, Mérida, Yucatán, CAIHY.

García Pacheco, (2004), *Los artesanos y el pensamiento social de los católicos en Yucatán, 1849-1914*, Tesis de licenciatura de historia, Mérida, Yucatán, UADY.

Hart, John M. (1974), *Los anarquistas mexicanos. 1860-1900*, México, D.F., núm. 121, SEP Setentas.

Loveira, C. (1917), *El obrerismo yucateco y la Revolución Mexicana,* The law reporter printing company, Washington D.C.

Miranda Ojeda, P. (2004), *Diversiones públicas y privadas. Cambios y permanencias lúdicas en la ciudad de Mérida, Yucatán 1822-1910*, Verlag für Ethnologie.

Paoli Bolio, F. (1994), *Salvador Alvarado, estadista y pensador*, México, Fondo de Cultura Económica.

Priego de Arjona, M. (1973), *Origen y evolución de Progreso*, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán.

Wells, A. y Gilbert M. (1996), *Summer of discontent, seasons o upheaval: Elite Politics and Rural insurgency in Yucatan, 1876-1915*, Stanford University Press, California.

Representaciones religiosas de los mineros de Real del Monte y Pachuca, en relación con la problemática de la salud, 1920-1980

Norma Janeth Hernández Serrano

El presente artículo tiene como objetivo principal exponer algunas de las representaciones religiosas e ideología de los mineros de la Compañía Real del Monte y Pachuca, con la finalidad de explicar sus motivaciones, formas de resistencia, identidad y control social a que se vieron expuestos, con el propósito de asociar estos elementos con su comportamiento dentro y fuera de las minas. La salud fue un factor indisociable al trabajo minero, por lo que su análisis también nos permitirá entender las prácticas religiosas asociadas a dicha actividad. Para el cumplimiento de los objetivos, será pertinente recurrir a una asociación entre el mundo subterráneo con las creencias de los mineros fuera de los socavones.

Antecedentes de la minería en Real del Monte y Pachuca

La minería en México tiene una larga tradición, pero en el caso particular de Real del Monte, podríamos ubicar sus orígenes en el siglo XVI, sin embargo, se considera que el inicio de dicha actividad de manera formal ocurrió durante la época colonial, periodo en que la minería se convirtió en una de las principales actividades económicas de la Nueva España, logrando colocar al distrito realmontense como el segundo productor de plata a nivel mundial.

> Real del Monte se ubica muy cerca del centro de Pachuca, actual capital del estado de Hidalgo […] se localiza en la sierra norte de Pachuca a 98º 44´ de longitud oeste y entre los paralelos 20º 13´´ y 20º 7´de latitud norte. A Mineral del Monte lo limitan al norte Mineral del Chico, en el sur Mineral de la Reforma; al oriente Omitlán y al poniente Pachuca. Su altura absoluta al nivel del mar es de 2,495 metros (Ruiz, 2008, p. 113).

Real del Monte atrajo el interés de españoles, ingleses y norteamericanos, por su gran riqueza argentífera desde el siglo XVI y hasta mediados del XX. La incorporación de inversionistas estadounidenses no habría sido posible, de no ser por las modificaciones hechas a las Leyes sobre minería a finales del siglo XIX, mismas que favorecieron al capital extranjero con importantes concesiones y exenciones en el pago de impuestos. En el año 1907 llegaron los norteamericanos a Real del Monte y Pachuca, dando un nuevo impulso a la minería en la región; cabe mencionar que gracias a su iniciativa, se logró introducir en el lugar maquinaria pesada y nuevas tecnologías dentro y fuera de las minas (Cárdenas, 1996) lo cual trajo consecuencias benéficas para algunos oficios desempeñados por los mineros, tal fue el caso de los perforistas que pudieron trabajar con perforadoras neumáticas de inyección de chorro de agua, lo que contribuyó a la generación de menos polvo,[1] así mismo se introdujo la electricidad en algunos laboríos, aunque esto no ocurrió en todos los niveles, pues hubo espacios que únicamente se iluminaron con lámparas de carburo que diariamente cargaban los mineros, por otro lado, también se instalaron malacates eléctricos con la finalidad de extraer de manera más sencilla el mineral y al personal que tenía que descender a la parte subterránea; como este hay varios ejemplos al respecto, lo importante es que no perdamos de vista que con la llegada de los inversionistas norteamericanos muchas cosas se verían trastocadas.

La incorporación de los norteamericanos en la industria minera de Real del Monte fue muy importante: debido a que implicó una mayor inversión de capital para esta industria y otro tipo de actividades económicas, así mismo favoreció el incremento de la producción y exportación de minerales de alta y baja ley, así como de la demanda de

[1] Se pensaba que tras el uso de este tipo de perforadoras, la inhalación del polvo de sílice que se desprende durante el proceso de perforación se reduciría, pues el chorro de agua que fue adaptado a las perforadoras neumáticas tenía ese propósito, sin embargo, el polvo que provoca la enfermedad de la silicosis no sólo provenía de esa actividad, pues cuando se producían explosiones, había grandes desprendimientos de rocas, provocando la presencia de aire viciado que contenía pequeñas partículas de sílice principal causante de la "tisis minera" o "mal de la mina" como también se le ha denominado a esta enfermedad.

mano de obra, también contribuyó a la reducción de costo de materias primas como el mercurio, y los salarios de los trabajadores.

Si bien es cierto, la Compañía Real del Monte se caracterizó por sus aportaciones tecnológicas, sin embargo, en su afán por incrementar la productividad y las ganancias, descuidó las necesidades de sus trabajadores. Los mineros fueron quienes más resintieron los cambios tecnológicos, y los que tuvieron que adaptarse a las nuevas disposiciones de los dueños de la empresa, además de ver cómo su salud se iba deteriorando día con día. La salud en este caso contribuyó a generar ambientes de solidaridad e identidad entre los mineros, lo que se vería reflejado en sus manifestaciones y creencias religiosas.

Vida cotidiana de un minero

El día de un minero comenzaba todos los días muy temprano, sobre todo si a este le tocaba laborar en el primer turno de las 07:00 de la mañana, lo que significaba que tenía que levantarse a las 06:00 a.m. para estar listo y puntual a la entrada de la mina, así poco a poco asomaban entre las casas y barrios mineros las luces de las lámparas de carburo que no sólo utilizaban para iluminarse en la mina, sino también en su vida cotidiana cuando se dirigían al trabajo; eran como una especie de luciérnagas que iluminaban los caminos que había que había que recorrer para llegar a una de las 32 minas propiedad de la Compañía Real del Monte.

Así, uno a uno los mineros se apostaban en la entrada de la mina con su tarjeta en mano para proceder a checar la hora de llegada, este mecanismo estaba muy bien controlado por la compañía, pues se tienen registros de quiénes se encontraban laborando en cada uno de los tres turnos que manejaba la empresa, una vez que se checaba la llegada, los trabajadores debían dirigirse con el contratista (véase Hernández, 2015)[2] o sota minero[3] pues ellos eran los encargados de distribuir las funciones que se realizarían durante la jornada de trabajo.

[2] El contratista tenía la responsabilidad de reclutar mano de obra para la Compañía, pero también estaba encargado de velar por la seguridad de los trabajadores, además de actuar como intermediario entre la empresa y los

El contratista fue el encargado de asignar las actividades a desarrollar a sus trabajadores, así como el área o nivel de labor, una vez que esto era estipulado, los mineros procedían a formarse a un lado de la jaula o calesa, misma que fungía como una especie de elevador que se encargaba de transportar a los trabajadores y materias primas hasta sus respectivos niveles o laboríos. La jaula era manejada por un calesero o malacatero, éste se encargaba de manipular de manera manual la horca en donde se encontraba suspendida la jaula, poco a poco los mineros iban ocupando su lugar y esperaban el descenso, en pocos minutos y de manera rápida se iban distribuyendo los mineros en el nivel correspondiente, es importante señalar que el malacatero recibía de manera previa la indicación de los niveles en que se debía detener para cargar o descargar material o a los propios trabajadores, es decir, si se quería llegar al nivel 120, se tenían que dar dos toques continuos, luego se dejaba un espacio breve y se daba un tercer toque en un sistema que tenía muy bien delimitado la compañía, esto le indicaba al malacatero el lugar en donde tenía que detenerse y esperar unos minutos para continuar la marcha.

Es pertinente mencionar que una vez que el trabajador se encontraba en el nivel correspondiente, este tenía que trasladarse a pie hasta otros espacios a los que difícilmente se podía llegar a través del elevador o de las góndolas,[4] el camino podía oscilar entre una hora u hora y media, cuestión que quedaba fuera de la contabilización de la jornada laboral, es decir, si se tenía que laborar por espacio de ocho horas, los mineros tenían que invertir de dos a tres horas más por el tiempo de traslado hacia los niveles subterráneos o a la superficie, situación que afectó su hora de salida, si bien es cierto, los horarios de trabajo estuvieron pactados en los contratos colectivos y de manera previa en algunos reglamentos y leyes que fueron creadas por autoridades estata-

---

trabajadores, pues él se encargaba de los pagos y de llevar información a quienes estaban a su cargo (véase al respecto Hernández, 2015).

[3] Jefe de la Mina.

[4] Las góndolas o conchas eran como una especie de carro en donde se depositaba el mineral en bruto para ser extraído y posteriormente enviado a las haciendas de beneficio para su transformación.

les,[5] sin embargo, el horario de salida no estuvo garantizado según lo estipulado, sino que dependió de las distancias que se tenían que recorrer para desempeñar los trabajos del día (Rodríguez, 1994, p. 49).

Por otro lado, es necesario hacer una breve acotación, los mineros antes de descender a los laboríos tenían que pasar al área denominada "secadero", dicho lugar hizo las veces de vestidor, pues ahí acudían los trabajadores para cambiarse de ropa, generalmente se contaba con dos mudas, la que se llevaba puesta y la que se quedaba en el trabajo y que servía para laborar, esta se colgaba a la salida en unos ganchos que se encontraban sujetados con cadenas, con la finalidad de que se secara el sudor que provocaba trabajar con temperaturas excesivas, (Nava, 1994, p. 82) de igual manera, este lugar funcionó como una especie de almacén del equipo de seguridad, pues ahí se depositaban las lámparas de carburo y posteriormente las lámparas eléctricas para ser recargadas, así mismo se contó con cascos de seguridad que debían proporcionarse a cada trabajador que tuviera que descender a la parte subterránea, cabe señalar que este tipo de prestaciones de seguridad eran obligación de la empresa, sin embargo, no siempre se contó con el equipo suficiente, dejando al trabajador a expensas de lo que pudiera ocurrir durante el desempeño de sus funciones; el casco, lámpara de carburo, zapato, cubre bocas y anteojo de seguridad fueron extremadamente importantes en la protección de la seguridad de los trabajadores, no obstante su regulación en aras de garantizar la permanencia y salud de los mineros tardó varios años en concretarse y hacerse obligatorio.

> […] la citada Compañía manifiesta que desde el año 1921 se preocupó por evitar los problemas en los ojos, citando como prueba el hecho de que ha distribuido 722 pares de anteojos entre minas y talleres y que se tiene existencia considerable de ellos; pero que se ha tropezado con la

[5] A este respecto se puede revisar el artículo 128 de la Constitución de 1917, en cuyos apartados se menciona la duración de la jornada laboral, recordemos que previamente se llegó a trabajar por un espacio de 14 horas o más, sin embargo, se abogó por la reducción de la jornada laboral a ocho horas; esto no sólo se puede observar en la Carta Magna, sino en la Ley sobre Accidentes que fue creada en 1916 por Nicolás Flores en el estado de Hidalgo y posteriormente en los Contratos Colectivos de Trabajo en la década de 1930.

dificultad de que los obreros no lo usan dándose el caso de que están esmerilando con los anteojos en el bolsillo o cerca del lugar en que trabajan.[6]

Aunque la cuestión del equipo de seguridad fue muy importante para salvaguardar la vida de los mineros, es cierto que la empresa no contó con el material suficiente para cada uno de sus trabajadores, y a esto tenemos que sumar el hecho de que algunos mineros se negaron a utilizarlo argumentando que les imposibilitaba la visión, restaban destreza y era extremadamente estorboso.

La negativa a utilizar el equipo de seguridad no sólo obedeció a las cuestiones antes mencionadas, sino que debemos considerar este tipo de obstinación, como una oposición al poder que ejercieron los dueños de la compañía en menor escala, por lo que, podemos hablar de una forma de resistencia por parte de los mineros hacia la dominación e imposición de los patrones, recordemos que con la llegada de capital norteamericano se endureció la disciplina, se impusieron nuevos hábitos y costumbres, por lo que no fue extraño identificar mecanismos de oposición a las nuevas reglas (Scott, 2000).

En otro orden de ideas, cuando la cuadrilla por fin se encontraba en el nivel correspondiente, como parte de su dinámica diaria, los mineros procedían a tomar su desayuno, el menú generalmente consistía de dobladitas o tacos mineros, los cuales estaban elaborados a base de tortillas de maíz rellenas de papa, carne, frijol o queso, estos eran acompañados con pulque[7] o agua; los alimentos se guardaban en

[6] AGN, Departamento del Trabajo, Caja. 991.

[7] Con respecto al pulque, según lo manifestaron algunos ex mineros que en la actualidad trabajan como guías en minas de Real del Monte y que ya no están en funcionamiento, mencionaron que solían consumir agua y pulque, aunque el consumo de este último estaba regulado, se dice que el minero echaba mano de su ingenio para introducir un poco más de la cantidad permitida, según esto, por ahí de los años 80 solían meter bolsas transparentes o de colores en botellas de plástico (PET), posteriormente amarraban las bolsas llenas de pulque con un hilo, este quedaba suelto en la parte de afuera y una vez que pasaban por la revisión de la portería, procedían a sacar las bolsas, desamarrarlas y consumir el pulque.

el guangoche,[8] y eran compartidos entre los compañeros. La empresa daba a sus trabajadores media hora para tomar los alimentos, alrededor de las primeras décadas del siglo XX, las compañías mineras destinaron espacios específicos en la parte subterránea para ello, esto debido a que los tiempos de traslado hacia la superficie no permitirían subir y bajar de forma sencilla, por lo tanto, la Real del Monte habilitó espacios para que los mineros desayunaran, comieran o cenaran dependiendo el turno de trabajo, generando además espacios de sociabilidad,[9] solidaridad e identidad entre los mineros, porque fueron los momentos idóneos para intercambiar puntos de vista, anécdotas, ideología, etc.

No todas las empresas habilitaron este tipo de espacios para el consumo de alimentos, por poner un ejemplo, las minas de Oruro en Bolivia tenían prohibido la ingesta de alimentos en la parte subterránea, esto se basó en sus creencias religiosas, pues se pensaba que con los olores de los alimentos se ahuyentarían las riquezas de la mina y al Tío, quien fungió como el guardián y dueño de las minas, a quien constantemente se recurría para obtener buena fortuna en el trabajo (Absi, 2005, p. 259).

Formas de resistencia

En la problemática de la salud y la seguridad podemos observar algunos brotes de resistencia de los mineros, así como parte de sus creencias religiosas, bajo estas premisas, los accidentes y las enfermedades profesionales fueron el calvario de todos los días de quienes trabajaron en las minas, en algún momento se pensó que dichas problemáticas se reducirían con la incorporación de máquinas y nuevas tecnolo-

[8] El guangoche era una mochila de cuero en donde se guardaba la bebida y el alimento de los mineros.

[9] La sociabilidad informal se distingue de la sociabilidad formal y se refiere a los sistemas de relaciones cuya naturaleza, nivel de sujeción de los miembros, número de integrantes y estabilidad no se hallan estrictamente pautadas, pero que provocan la vinculación y la gestación de sentimientos de pertenencia-solidaridad entre los integrantes (Uribe, 2016).

gías, sin embargo, no ocurrió así, es preciso mencionar que algunos oficios resultaron beneficiados con ello, pero la realidad es que el riesgo o la peligrosidad al no ser previsibles tenían pocas probabilidades de erradicarse, por tanto, la accidentalidad y las enfermedades fueron constantes afectaciones a la salud de los trabajadores mineros.

A raíz de la continuidad en cuanto a las cifras correspondientes a enfermedades, accidentes y defunciones, fue que se plantearon con más fuerza este tipo de problemáticas con la finalidad de buscar soluciones jurídicas que beneficiaran económicamente a los afectados; en consecuencia el Estado comenzó a tener una mayor participación e intervención con respecto a la creación de políticas públicas que regularan la actividad minera y que atendieran a las demandas en materia de salud de los trabajadores. Algunas soluciones que se dieron al respecto, estuvieron sustentadas en el marco legal, tal fue el caso de algunos reglamentos, contratos colectivos y leyes sobre accidentes de trabajo que se verían materializados alrededor de la década de 1930, algunos años después de su planteamiento.[10]

En el artículo 123 de la Constitución de 1917, se plantearon cuestiones de tipo social, entre lo que podemos señalar la problemática de la salud, que a su vez estuvo íntimamente relacionado con el mejoramiento de las condiciones de vida y trabajo (este tema no fue exclusivo de la rama minera, sino que tuvo que ver con otro tipo de actividades económicas); a este respecto, se exigió la disminución de la jornada laboral, se prohibió el trabajo infantil y femenil, y algo muy importante fue la búsqueda de la responsabilidad de los patrones en caso de accidentes, enfermedades profesionales y defunciones; así mismo se estableció la obligación de estos últimos, con respecto a la dotación de espacios higiénicos y salubres en los espacios de trabajo, para evitar accidentes (Pastor, 1984). Como puede observarse, el artículo 123 fue de gran importancia, porque puso sobre la mesa de discusión este tipo de situaciones que estaban afectando el quehacer laboral y que necesitaban soluciones inmediatas.

[10] Lázaro Cárdenas en el año 1934, anunció un papel más activo del Estado, y advirtió que se cambiarían la Constitución y las Leyes, cuando estas no respondieran a las necesidades de los trabajadores, (véase Carrillo, 2005).

Tanto el Estado como la Compañía Real del Monte se percataron de la problemática existente sobre el tema de la salud, y cada uno actuó de acuerdo con sus propios intereses, en este caso al Estado le convenía posicionarse y legitimarse ante la población a través de este tipo de situaciones, por otro lado, a la Compañía le favorecería efectuar campañas de higiene y seguridad, pues con ello lograría contar con personal fuerte, sano y apto para un trabajo que se caracterizaba por ser extremadamente cansado y riesgoso; aunque ambas partes actuaron acorde a sus intereses, fue evidente que no existió en primera instancia una verdadera preocupación por el ser humano más allá de intereses políticos o económicos, de ahí que se buscara fervientemente la disminución de los costos de producción y de salarios antes que las cifras de accidentados, enfermos o difuntos.[11]

Lo que fue en extremo importante para los dueños de la compañía fue la obtención de mejores dividendos, sin embargo, en el transcurso de la década de 1920 y de 1930, se pudieron identificar algunas mejoras en cuanto a la revalorización de los actores sociales que laboraron en las minas, pero es necesario aclarar que esto obedeció a una imposición del Estado, y mucho después se trató de una concientización en el sentido de los resultados benéficos que se podían alcanzar si se contaba con trabajadores bien alimentados, limpios, saludables, etc., es decir, entre más sano estuviera el minero, mayores beneficios económicos traería a la empresa, véase al respecto el siguiente ejemplo:

> Como corresponde al mineral que los trabajadores extraen a la superficie de la tierra recorre el camino inverso al itinerario minero. Mientras que el hombre se demoniza por el contacto con el inframundo, el mineral está destinado a sustraerse a la influencia saqra (sic) de sus genitores para alimentar los circuitos de la reproducción social (Absi, 2005, p. 279).

---

[11] Es pertinente mencionar de acuerdo con lo que planteó Michel Foucault, a finales del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX, ni el Estado, ni las grandes industrias y mucho menos la ciencia médica, se preocuparon por el individuo y su salud, "La medicina no estaba interesada por el cuerpo del proletario, por el cuerpo humano, como instrumento de trabajo. Hasta la segunda mitad del siglo XIX, no se planteó el problema del cuerpo, de la salud y de la fuerza productiva de los individuos" (véase Foucault, 1999).

Como se mencionó en el párrafo anterior, el Estado fungió como un intermediario en la problemática de la salud, para ello dio continuidad a la existencia de instituciones orientadas a resolver demandas de tipo social, tal fue el caso del Departamento de Salubridad Pública (DSP), la Secretaría de Industria Comercio y Trabajo (SICyT), el Departamento del Trabajo, las Juntas de Conciliación y Arbitraje, así como el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), pero no bastó con estas instancias, sino que era de vital importancia que los mineros y demás trabajadores de otras actividades económicas cobraran conciencia de su situación laboral, no sólo bastaba con que se percataran de las severas afectaciones a su salud provocadas por una continua exposición a los polvos de la mina y demás trabajos riesgosos, sino que también se dieran cuenta del deterioro de sus condiciones de vida y trabajo, y que a su vez, ello los llevara a actuar y luchar por que se tomaran en cuenta sus derechos laborales (Foucault, 1999).

A este respecto los trabajadores ejercieron diversas formas de resistencia en contra de los dueños de las minas, recordemos que con la llegada de capital norteamericano la situación y relación entre los actores sociales que formaron parte de la industria minera se modificó, uno de los cambios más importantes fue la implementación de reglas disciplinarias que mantuvieran bajo control a los trabajadores, es decir, se impusieron rigurosos horarios laborales que debían ser cumplidos minuciosamente, en caso de que esto no se efectuara entonces se descontaría del salario del trabajador la parte proporcional a la falta, además se dispuso que los trabajadores checaran su hora de entrada y de salida, lo que también contribuyó a mantener un registro cuidadoso del personal que se encontraba laborando en las minas, así en caso de accidente resultaba mucho más fácil saber cuántos mineros faltaban al revisar los registros, y de quiénes se trataba.

Las formas de control social sobrepasaron los espacios de trabajo, pues también se intentó vigilar el consumo de bebidas alcohólicas fuera de los centros de labor, se dice que Real del Monte llegó a contar con más de 200 cantinas y pulquerías distribuidas en la entidad. Estos fueron los lugares idóneos para el desahogo de los mineros, después de largas jornadas laborales, sin embargo, pese a la existencia de campañas antialcohólicas dirigidas a toda la República mexicana, esto no logró los efectos esperados, por lo que fue común ver estos espacios abarrota-

dos los días de paga, en donde comúnmente el minero esperaba a su esposa e hijos para ir a gastarse el pago semanal. Todos los sábados desde muy temprano, afuera de la mina había una completa romería. Puestos de todos y para todos, ahí se expendían las mercancías más diversas: desde ropa usada para trabajar, caballos o bicicletas. Había muchos aboneros árabes con sus chales y rebozos en el hombro y su motín de tarjetas en la mano; ponían en las puertas radios y relojes despertadores, todo lo daban en abonos (Santamaría, 2008, p. 79).

Por otro lado, la compañía se dio a la tarea de implementar medidas estrictas en su intento por erradicar el vicio del alcoholismo entre sus trabajadores, pero además se trató de una disposición orientada a disminuir los riesgos de accidentalidad, pues mucho se argumentó en algunas demandas de solicitud de pago por indemnización, que el minero era el único responsable de las caídas, resbalones, machucaduras, golpes, contusiones, etc., recibidas durante su jornada de trabajo, pues se creía que la accidentalidad era una consecuencia de la embriaguez de los mineros, sin embargo, esto no fue debidamente comprobado, pues en los informes mensuales que eran presentados ante la Secretaría de Industria y ante la propia compañía, se tuvo cuidado de especificar que el minero lesionado o accidentado estaba en perfecta sobriedad durante su jornada de trabajo, no obstante, la empresa siguió argumentando lo contrario, para escudarse de pagar indemnización a quienes así lo requiriesen.

Las medidas establecidas contra el exceso de consumo de alcohol o pulque, los horarios o turnos para trabajar, así como las nuevas reglas disciplinarias dentro y fuera de las minas, fueron algunas formas de control social utilizadas por la Compañía, esto debido al ausentismo que se observaba todas las semanas, principalmente los días lunes en donde se aplicaba el San Lunes, esto ocurría por las juergas constantes de los trabajadores, mismas que iniciaban con el día de pago y que se prolongaban hasta el inicio de semana, con ello, se buscó que los mineros asumieran con seriedad y compromiso el trabajo, y que se revirtieran las opiniones que se tenían sobre dicha actividad laboral. Mundo plagado de desorden y ausentismo, "borracheras" y otros "vicios" (Rodríguez, 1994, p. 48). La disciplina traería en palabras de los empresarios el control de sus trabajadores.

Aunado a estas medidas de control podemos observar formas de identificación dentro y fuera de las minas, lo que llevó a los mineros a compartir espacios en común, formas de trabajo, lugares de hacinamiento, costumbres, ritos, etc., situación que a la larga contribuyó a generar lazos de solidaridad que inclusive llegaron a traspasar los límites de las minas.

Entre lo ritual y lo simbólico

Los espacios de trabajo se convirtieron en los lugares idóneos para cultivar la identidad colectiva de los mineros, pero, además, las vivencias, el acompañamiento diario, los alimentos, las pláticas y las experiencias compartidas llevaron a los trabajadores a fortalecer los lazos de solidaridad entre cada uno de los miembros de la cuadrilla, y justamente viene a colación la problemática de las enfermedades profesionales y accidentes de trabajo, pues estas situaciones repercutieron directa e indirectamente entre quienes todos los días se entregaron fervorosamente al trabajo en la parte subterránea, en las haciendas de beneficio, en los talleres de maestranza, etc.

La problemática de la salud de los mineros contribuyó a fortalecer las relaciones de identidad entre los trabajadores, el compadrazgo e intercambio se acrecentaron, debido a que siempre se solidarizaban con la familia del enfermo o accidentado según fuera el caso, es decir, no faltaron los compañeros que recaudaron fondos con el resto de los colegas para lo que se ofreciera, así mismo, solían visitar al enfermo en su casa para manifestar todo su apoyo, fue común que los mineros se mostraran preocupados y comprometidos moralmente con los compañeros enfermos, situación que contribuyó a mantener relaciones más estrechas en los barrios mineros.

El minero siempre tuvo pleno conocimiento de los peligros que encerraba el trabajo en las minas, lo sabía porque sus familiares se encargaron de transmitirle esa información; este tipo de noticias marcaron de manera decisiva la vida de los trabajadores, y se propagaban generalmente durante la hora de la comida o en los bares de los alrededores, en donde se reunían los mineros e intercambiaban puntos de vista sobre los accidentes ocurridos de manera reciente; por si fuera poco,

los espacios en donde se efectuaron accidentes, fueron bautizados con el nombre del o los heridos, dependiendo la gravedad e impacto del mismo, además, también fue común que los laboríos tuvieran el nombre de vírgenes o santos, con la finalidad de que estos últimos los protegieran de todos los peligros a los que se encontraban expuestos.

Los trabajadores sabían del riesgo que implicaba tener que laborar en espacios reducidos, poco ventilados, con escasa iluminación, y con severas carencias en materia de seguridad e higiene; sin embargo, el minero siempre se mostró fuerte ante los embates de la mina, sabía que no podía quebrantarse por la gran responsabilidad que tenía de velar por su familia; por ello se dice que el minero encaró todos los días a la muerte y a los peligros (Cárdenas, 1998) y así logró vencer sus más grandes temores, aunque esto no fue gratuito, pues tuvo que recurrir al uso de imágenes y divinidades religiosas, a quienes ofreció su jornada de trabajo, el fruto de su cansancio y la fortuna de salir ileso diariamente de la mina.

Por tanto, el margen de maniobra del minero es estrecho. Debe rendir culto a las deidades para asegurar su producción y seguridad, pero sus ofrendas deben ser éticamente correctas. De ello depende su vida y el equilibrio de la sociedad (Absi, 2005, p. 278). Si el trabajador entra temeroso a la mina, si duda de su capacidad es muy probable que termine siendo traicionado por los nervios y que sea presa de algún accidente, o que sea más vulnerable a adquirir alguna enfermedad, por ello se recomendaba total devoción, fe y confianza en el trabajo. En la mina hay que trabajar con ahínco, con alegría, sin querer avanzar demasiado rápido, dicen algunos. No hay que enojarse o, peor, pelearse, so pena de atraerse el castigo de la Pachamama o el Tío. Los perezosos y los miedosos son sancionados (Absi, 2005, p. 278).

> Qué pensábamos cuando ya con la herramienta en la mano y la lámpara de carburo colgada en el cinturón nos acercábamos a la jaula donde los compañeros tratando de ocultar sus nervios bromeaban y se empujaban como si de veras quisieran bajar primero; cuando los maloras aprovechando que la jaula estaba bien llena empezaban a trastear con sus correspondientes "trasteadas"; cuando sin decir agua va, la jaula daba el bajón y se siente que los "esos" se suben al pescuezo (Santamaría, 2008, p. 12).

Con relación a esto, vale la pena mencionar a uno de los santos más socorridos entre los mineros de Real del Monte, este fue el señor de Zelontla, santo conocido ampliamente en la región, a quien además se le han otorgado características sobre humanas pues se pensaba que él era el encargado de la riqueza de las vetas y quien solía auxiliar a los mineros que se encontraban cansados tras una larga jornada de trabajo o indicarles el lugar donde se podían encontrar vetas ricas en mineral.

El señor de Zelontla cuenta con algunas leyendas sobre su origen, se dice que su llegada a Real del Monte no fue fortuita, tal como ha ocurrido en otras entidades, el santo "llegó casi por accidente. Una cuadrilla de trabajadores que transportaban la imagen de Jesucristo mártir de algún poblado de la sierra a la Ciudad de México sería restaurado, pasó por el pueblo. Llegó la noche y los trabajadores tuvieron que pasar la noche en el Real. Al día siguiente continuaron con la misión, pero la imagen se ponía cada vez más pesada, y llegó un momento en que fue imposible sostenerla, justo enfrente de la iglesia de San Felipe, se dice que él escogió su lugar donde sería adorado por siempre" (Lozada, 2014, p. 1).

En Real del Monte se edificó un espacio propio para la veneración del señor de Zelontla, cuyo festejo se efectúa en los primeros días del mes de enero, actualmente suelen acudir ex mineros con sus respectivas familias, y año con año este santo ha ido cobrando más adeptos, desde niños pequeños, adolescentes, mujeres y adultos, en fin, todo tipo de público acude a venerar la imagen que yace en el santuario ubicado en Real del Monte, casi a un costado de la iglesia.

Como bien lo menciona Alicia Barabas el aparicionismo es un fenómeno de la religiosidad popular que presenta características propias. Se configura a partir de las visiones de seres pertenecientes a una realidad ordinaria, que se les presenta a ciertas personas con propósitos diversos (...) Suelen tomar como elegidos a grupos humanos en crisis, a quienes hacen destinatarios de su cuidado y de sus mensajes a cambio de veneración y ofrenda (Eliade citado en Barabas, 2006, p. 229), en este caso las apariciones de las cuales se tiene conocimiento en Real del Monte, le ocurrieron a trabajadores de bajo rango, es decir a aquellos que desempeñaban labores de peonaje, pero también ocurrió entre quienes ostentaron oficios especializado, sin embargo, esto sucedió más comúnmente a personas ordinarias que quizá sin propo-

nérselo contribuyeron a fortalecer los vínculos identitarios entre sus compañeros de trabajo; por otro lado, no se sabe a ciencia cierta si este tipo de apariciones se generaron a la par de crisis económicas o durante los cierres parciales o totales de minas, pero es un hecho que esto fue muy importante en la región, pues es común que al platicar con antiguos ex mineros nos remitan a este tipo de anécdotas.

En la actualidad, la aparición del señor de Zelontla ante algunos mineros favoreció su veneración en un espacio que antiguamente había sido designado para San Diego, sin embargo, con el paso del tiempo dicho lugar ha recibido la connotación de espacio sagrado, atrayendo a un gran cúmulo de personas durante el mes de enero para hacer ofrendas y agradecer al santo las gracias otorgadas a las familias de quienes suelen visitar al Cristo de los mineros; esto nos remite a una dualidad, en donde no solo se reza al señor de Zelontla, sino también a sus dioses de origen mesoamericano, es decir, se presenta la práctica ambigua en donde se rinde culto a su divinidad bajo la figura de Cristo, (Bouysse-Cassagne, 2005, p. 452) este tipo de creencias fueron muy comunes en siglos anteriores, en donde se podía observar una combinación de prácticas religiosas prehispánicas y cristianas.

Por otro lado, la historia con respecto a la llegada del señor de Zelontla a Real del Monte se asemeja a la de la virgen del Tránsito en el estado de Morelos, el historiador Armando Josué López Benítez explica que la imagen de la virgen tenía que ser restaurada, pero en el camino se puso pesada quedando pocas posibilidades para trasladarla, se dice que la imagen quedó entre Tepoztlán y Tlayacapan, generando una fiesta compartida entre ambos pueblos (López, 2014, p. 30-31).

> La devoción popular le ha colocado un sombrero de fieltro y una lámpara de carburo, como las que usaban los mineros. Cuenta la leyenda que la escultura fue encargada a España, desde donde arribó a Pánuco, Veracruz. Iba en camino hacia la ciudad de México, cuando al pasar por Real del Monte, sus portadores pidieron posada para pernoctar en la casa de don Nicolás Munguía. Al día siguiente cuando intentaron cargar la escultura ésta pesaba tanto que no lograron moverla (Rublúo, 1986).

Es muy común que los aparecidos se vuelvan "pesados", justo en el lugar elegido por éstos "como un indicador" para fundar ahí el pue-

blo y la iglesia, símbolo del lugar desde la época colonial, y sólo pueden ser movidos por su pueblo elegido, aquel con el cual establecen relaciones filiales de protección y devoción (Eliade citado en Barabas, 2006, p. 230). Basta aclarar que en el caso de Real del Monte ya se encontraba edificada la iglesia y que el actual santuario destinado al señor de Zelontla anteriormente había sido destinado a San Diego, sin embargo, se determinó el cambio de santo por los múltiples milagros efectuados por el Cristo de los mineros; esto puede estar asociado a un proceso de cohesión social o identidad colectiva, pues gracias a la aparición del señor de Zelontla ante algunos mineros, familiares, compañeros de trabajo e incluso a personas que no tenían ninguna relación con la minería se vieron trastocados por la divinidad, logrando la celebración de fiestas compartidas y la identificación con los otros al saber que su pueblo había sido elegido por dicho santo para hacerse presente.

A la par de este tipo de historias y creencias surgieron otras similares entre los trabajadores mineros, estas se referían a la presencia de personajes extraños al interior de las minas, generalmente desconocidos por las mayorías y que solían deambular por los laboríos cuando más se les necesitaba, algunos los asociaron con fantasmas o gnomos. Hubo casos en que las cuadrillas de trabajadores no lograban terminar con sus actividades en el tiempo convenido, por lo que fue común que se quedaran horas extras para concluir con sus labores, sin embargo, el cansancio, el esfuerzo, la falta de alimento, etc., provocaron que de la nada llegara algún minero de identidad desconocida para apoyar con el trabajo faltante. Estas creencias fueron complejas, es probable que a causa del desgaste físico el minero cayera en una especie de alucinación, imaginando que alguien llegaba a su auxilio, para así poder terminar con sus labores rápidamente. Es prudente mencionar que las cuadrillas o equipos de trabajo se organizaban desde la superficie y fue poco factible que uno de los integrantes se dispersara del resto de los compañeros para ir a apoyar a otros, cuando la carga de trabajo no dejaba margen para descansa o para deambular por los socavones sin razón alguna.

> Se dice que esta divinidad puede aparecer también como un simple minero que trabaja en el interior de la mina, sin que presente ningún rasgo

> físico que lo identifique. Algunos testimonios señalan que ciertas noches se le puede escuchar perforando la roca o descargando un carro de mineral, y los mineros cuentan que al día siguiente encuentran su labor avanzada (Salazar, 1997, p. 5).

Más allá de la crítica y asombro que este tipo de historias pueden generar, tenemos que ver que se trató de situaciones que llevaron a los mineros a forjar cohesión social y un sentido de pertenencia, con respecto a los otros miembros de la cuadrilla, por lo tanto, la veracidad de los relatos no es lo importante, sino la trascendencia y el trasfondo que estas situaciones crearon.

> Me contaba mi abuelo, un barretero llamado Eusebio Cruz, que hace muchos años se encontraba trabajando en la Mina de Dolores, en la veta Santa Brígida. Como no aventajaba en su trabajo se encomendó con mucha fe al Señor de Zelontla. Continuó su tarea y estando a punto de desfallecer, un hombre se le acercó y le pidió prestada su herramienta. Entonces algo increíble sucedió: el desconocido terminó la faena en menos que canta un gallo y se sentó a descansar. Al ver que tiritaba de frío, mi abuelo se quitó el jorongo y se lo puso al hombro para que entrara en calor. Terminó el turno, el extraño desapareció junto con el jorongo y la lámpara de carburo. El domingo siguiente Eusebio asistió a misa a San Diego junto con su familia, y la sorpresa fue grande al descubrir al Señor de Zelontla con su jorongo puesto y su lámpara de carburo. Desde aquel momento, la sagrada imagen se convirtió en patrono de los mineros (Álvarez, s/a).

En Perú, Bolivia y Colombia se dieron casos similares a los ocurridos en Real del Monte, las divinidades andinas estuvieron asociadas con las tinieblas, y de manera específica con el Diablo o Muqui y con la madre Tierra o Pachamama como también se le conoce; a estos personajes que habitaban en la parte subterránea se les tenía un especial fervor. Se pensaba que el Tío era el encargado de señalarles a los mineros la ubicación de yacimientos ricos en minerales, una vez que se hiciera una sustanciosa ofrenda con hojas de coca, bebida y cigarrillos. En Sudamérica se tiene la creencia de que la salud del minero dependió muchas veces de una buena relación con el Tío, pues este era el encargado de decidir la buena fortuna de los trabajadores o de los

sinsabores a que podría verse expuesto en caso de no ser del agrado de la deidad religiosa.

En las minas de Bolivia al protector de los socavones se le denominó Tío, quien fue representado con figura humana, esta fue hecha a base de barro y arcilla, sobresalían sus grandes cuernos y un falo erguido y de gran tamaño, asociado con la fertilidad de la mina, por otro lado, y a diferencia de las minas mexicanas, en los andes solían efectuarse importantes ritos en torno al personas de nuevo ingreso, así como con los que contaban ya algunos años en el trabajo minero, era necesario que los que efectuaban su primera entrada en la mina se presentaran ante la figura del Tío y que a su vez ofrendaran hojas de coca, bebida y cigarrillos, si a la divinidad le agradaba la ofrenda, podía significar una estancia libre de peligros, enfermedades y accidentes, de lo contrario era probable que el minero padeciera el enojo del Tío y se viera envuelto en situaciones de alto riesgo y en el deterioro de su salud (Salazar, 1997, p. 4).

> El Muqui es un ser de forma humana, del tamaño de un niño de diez años, siempre vestido de minero salvo que toda su vestimenta e instrumentos de trabajo son de oro. Los mineros de Huancavelica dicen que el Muqui posee unos ojos de un rojo intenso que brillan en la oscuridad y está dotado de un agudo sentido de la visión. Posee dos cuernos que le sirven para perforar las rocas y extraer el mineral que promete a los hombres (Salazar, 1997, p. 4).

Este tipo de rituales causaban ciertos temores entre los mineros, sobre todo en aquellos que nunca habían estado en contacto con una mina, no obstante, los miedos debían dejarse fuera de los socavones para tratar de encarar el peligro, bastaba con que se encomendaran a sus principales divinidades religiosas para salir avante día con día. Para el minero de nuevo ingreso el primer contacto con la mina representó una forma de apropiación e identificación con un espacio hasta el momento desconocido, de esto dependió su permanencia o efímera participación en la industria extractiva, esto no fue gratuito, por el contrario, tal como se mencionó en párrafos anteriores, el surgimiento de un proceso identitario obedeció a diversos elementos, entre los que podemos mencionar las relaciones de amistad y compadrazgo, las

fiestas compartidas entre las comunidades o barrios mineros, la veneración de santos y divinidades religiosas, las costumbres en común, los hábitos, creencias, ideología, etc. Por tanto, la intervención directa de las deidades sobre el individuo permite la adquisición de la nueva identidad del minero y el ejercicio legítimo del oficio. En otros términos, el aprendizaje del oficio trastorna los cuerpos y la identidad social de los mineros y se aloja más en lo profundo de su ser. De esta manera adquieren un verdadero espíritu corporativo (Absi, 2005, p. 255).

Al tratarse de espacios desconocidos o ajenos a la cotidianeidad, los mineros trataron de apropiarse del territorio que estaban ocupando, más allá de la explotación y extracción del mineral, tenía que ver a la mina como algo propicio, convertir ese espacio en algo cercano. Alicia Barabas menciona que: La acción fundacional, cuando se produce por medio de una aparición, es esencialmente terapéutica porque otorga a los individuos la seguridad de ser "elegidos" y legítima la ocupación cultural del espacio, por lo tanto, fue a partir de apariciones religiosas que los mineros se sintieron identificados con el territorio o lugar en donde estaban trabajando (Eliade citado en Barabas, 2006, p. 230).

Barabas nuevamente señala que los espacios en particular los del monte se conciben poseídos por entidades anímicas territoriales muy poderosas, con gran capacidad de acción, ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales como ofrenda y sacrificio para recibir a cambio salud, bienestar, buenas cosechas, etc. Esto es, que la reciprocidad siempre está presente en las interacciones entre humanos y entidades extrahumanas, (Barabas, 2010, p. 12) es pertinente señalar que los mineros de Real del Monte no efectuaron este tipo de ritos previo a la entrada a la mina, tampoco se sabe si se realizaban ofrendas a las deidades de la mina o al propio señor de Zelontla, contrario a lo que se hacía en Bolivia, Perú o Colombia, sin embargo, gracias a algunos relatos y testimonios de ex mineros sabemos que diariamente ofrecían su trabajo al señor de Zelontla, así como a la Virgen de Guadalupe, de hecho cada 12 de diciembre se acostumbraba la celebración de una misa en la parte subterránea de las minas, siendo este el único día en que se permitía la entrada y el descenso de mujeres y niños, pues según las creencias de los mineros no era bien visto que las mujeres descendieran a los laboríos, porque la mina al ser considerada co-

mo un ente femenino se ponía celosa y escondía las vetas para que no fueran encontradas.

> La mina era como la mujer. Se te acurruca, te rechaza, te hace enojar, te coqueteaba… Lo hablo en sentido metafórico, ¿eh? Pero ahí estaba contigo la mina. Yo hice una pequeña composición poética que le llamaba "Mi amada mina". Dice "Ella me dio y yo le di, mi sangre por ella derramé". Fíjate, porque yo tuve dos accidentes me inspiré en eso, pero no me lo aprendo de memoria (Lagunas, 2010, p. 10).

Las catástrofes ocurridas al interior de las minas comúnmente fueron asociadas con la falta de ofrendas hacia los dueños o protectores de las mismas, no era extraño observar que en épocas de derrumbes, explosiones o intoxicaciones por gases nocivos, el registro de lesionados, enfermos o difuntos aumentara de manera considerable, una posible explicación pudo estar relacionada con la falta de devoción al momento de hacer la ofrenda, o por el temor que algunos manifestaban hacia ese tipo de espacios de trabajo, digamos que estamos frente a una relación de reciprocidad entre los mineros y los dueños de las minas en estricto sentido religioso, es decir, si la ofrenda era agradable a las divinidades al cuidado de los socavones, redituaría en un trabajo sin contratiempos y en una mayor localización de vetas ricas en minerales; caso contrario ocurriría si la ofrenda no agradaba a las deidades, entonces se desataría una oleada de catástrofes que afectaría la vida de los trabajadores, además de la pobreza de las vetas.

> Por esos días todos los mineros nos preparábamos con entusiasmo para conmemorar el 12 de diciembre que es una fiesta muy grande, la más grande de la familia minera. En todos los niveles de la mina no faltaban el altar a la virgen de Guadalupe y no sólo en el interior sino también en las haciendas de beneficio, en los diferentes departamentos, como el de plata y fierro, en molinos o tanques y en todos veneraban a la virgen. Todos los trabajadores cooperaban para que el altar de su nivel o departamento fuera el más bonito, el más arreglado, el más iluminado. El 12 de diciembre no se trabajaba, para los mineros era más importante que una fiesta nacional. Desde semanas antes se formaba una comisión para reunir los fondos para los adornos del altar principal, la comida, la misa y lo demás. Aquí en la mina de Dos Carlos, donde chambié (sic), se ce-

> lebraba anualmente la misa en el nivel 19. Dejaban bajar a las familias en la jaula y se les prestan los cascos de seguridad, pues es ahí donde primero dan misa. Luego la dan en los niveles del 8 al 1, donde está el sistema de bombeo, allí hay hasta bancos para que se sienten las mujeres. Es muy hermoso escuchar misa dentro de la mina, yo creo que poca gente ha sentido la extraña pero emocionante sensación que hasta hace llegar a las lágrimas, de venerar a la virgen en el interior de la Tierra. Al terminar la misa los encargados vigilan que nadie vaya a los laboríos, por lo peligroso que es y menos que nadie las mujeres, pues existe la creencia de que si una mujer entra a un laborío se pierde la veta, así que todos pa´arriba (Santamaría, 2008, p. 79).

Entre las minas andinas y las de Real del Monte podemos hacer un breve contraste, es notable el hecho de que en Bolivia se asociaran las enfermedades profesionales como la silicosis y los accidentes con la inconformidad del Tío o de Muqui, es probable que la falta de devoción en estos últimos, desencadenara en el enojo de las divinidades que habitaban en la parte subterránea y que además de esconder las vetas provocaran derrumbes o explosiones que atentaran contra la vida de los mineros. El Tío puede poner a prueba en cualquier momento el temple de sus compañeros humanos haciéndoles una mala jugada (Absi, 2005, p. 254). Cada lugar del territorio "pertenece" a una entidad anímica intencionada y poderosa, reconocida como: Dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros, ante la cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares, y propiciar su permiso y ayuda, lo que redundará en abundancia y salud. De lo contrario, envían enfermedades, calamidades y privan a ese pueblo del beneficio del agua y la fertilidad que ellos controlan (Barabas, 2010, p. 14).

En los últimos años Real del Monte enfrentó diversas circunstancias negativas para la población y para los mineros, en ese sentido, los casos sobre accidentalidad y enfermedades profesionales y no profesionales se recrudecieron, además de que la región se caracterizó por sus malas condiciones para la agricultura, debido principalmente a la escasez de agua, dicho tema no es nuevo en la entidad, pues anteriormente generó problemas de abastecimiento entre la población, esta

situación de alguna manera determinó la importancia y trascendencia de la minería al no contar con otras actividades económicas. Bajo esta lógica, vale la pena cuestionarnos sobre la relación existente entre este tipo de circunstancias con la falta de ofrendas y fervor religioso, si bien, las minas en Real del Monte cerraron sus puertas en 2004, una de las razones obedeció a la escasez de vetas para explotar, así como a la baja demanda de mineral, esto se venía observando desde años atrás, pero fue inevitable con el transcurrir del tiempo. ¿Qué tanto habrá repercutido en el distrito minero la disminución o falta de devoción hacia las divinidades religiosas con el decaimiento de la industria minera en Real del Monte? En el caso de las minas orureñas se tiene la creencia de que el Tío o Diablo influyó mucho en el cierre de algunas minas, pues se pensaba que este decidía mudarse a otros centros mineros, ocasionando el decaimiento de antiguos espacios de explotación de oro y plata.

Es interesante traer a colación este tipo de representaciones y creencias de los mineros, ello con la finalidad de tratar de entender su comportamiento y actitudes, no es extraño el hecho de que los trabajadores de las partes subterráneas tuvieran contacto o relación con seres divinos por la posición territorial en la que se encontraban, me refiero a la cercanía existente con el inframundo; esta creencia o asociación que existe entre el inframundo con la imagen del diablo fue muy socorrida en las minas latinoamericanas, porque se pensaba que en esos espacios Dios no tenía cabida, injerencia o control, por tanto, el único que estaba al tanto y quien podía decidir sobre lo que le ocurría a los trabajadores en la parte subterránea era el Diablo, se considera que este tipo de pensamiento o ideología también puede verse como una forma de resistencia en contra de los dueños del capital, fue poco común que los que ostentaban los puestos más altos dentro de la organización o división del trabajo, descendieran para supervisar las labores que diariamente se desempeñaban, por ello se piensa que el patrón al ser asociado con Dios no tenían cabida en el fondo de las minas, y en consecuencia su control se encontraba limitado, de alguna manera significaba que ese espacio era de los mineros, y que no existía la posibilidad de que los patrones dieran ordenes en su territorio.

El espacio subterráneo estuvo constantemente asociado con seres divinos y diabólicos, esto debido a la supuesta cercanía existente entre

la parte subterránea de las minas con respecto al infierno o inframundo, la idea en realidad suena bastante lógica, y se hizo patente a raíz de que las divinidades beneficiaron algunos espacios con una gran riqueza en yacimientos minerales, de ahí que gente común siguiera con especial fervor a este tipo de divinidades.

Las creencias en divinidades religiosas también pueden verse como una especie de válvula de escape ante las terribles condiciones de trabajo en que tenían que laborar día con día los mineros, así mismo, puede entenderse como una oposición a la férrea disciplina que comenzaron a implementar los dueños de las compañías y con lo que no estaban de acuerdo, fue como una especie de mensaje oculto, en donde manifestaron su descontento y malestar con respecto a los dueños de la empresa.

Accidentes y enfermedades profesionales

La peligrosidad es indisociable del trabajo, cada actividad económica está inmersa en una serie de riesgos que difícilmente podían preverse, pese a que se tomaron en cuenta numerosas medidas para tratar de disminuir las terribles estadísticas que daban cuenta de un gran número de trabajadores accidentados y otro tanto de enfermos, poco se logró en realidad para reducir estas tendencias negativas que cobraron la vida de cientos de mineros año con año.

Como ya se había mencionado, el Estado se percató de esta problemática que estaba generando severas afectaciones a la salud de la población minera, sin embargo, en un principio esto se vio desde el punto de vista de la medicina científica, es decir, desde la microbiología, inmunología y bacteriología, y poco desde el punto de vista religioso; no obstante, esta visión se tornó diferente en las minas latinoamericanas, en donde las enfermedades y los accidentes se asociaron con divinidades religiosas que habitaban en las minas, si bien es cierto, en el distrito minero de Real del Monte, las explicaciones "lógicas" nos dicen que los accidentes se debieron al descuido de los trabajadores, a su inexperiencia o impericia; mientras que las enfermedades fueron producto del trabajo o exposición a los gases tóxicos, polvos de sílice, etc., por ejemplo: la *Anquilostomiasis* fue una enfermedad digestiva que se

producía por la falta de higiene de los trabajadores, estos al entrar en contacto con las heces fecales de quienes tenían en el intestino el parásito *nematoda-duodenale*, solían transportarlo entre sus ropas, huaraches o en las manos por la falta de aseo, esta enfermedad se iba propagando entre los familiares, amigos y compañeros de trabajo; sobre el origen de la anquilostomiasis y sus consecuencias tenemos que:

> Este mal provenía del desarrollo de un parásito en el intestino. La obscuridad, la humedad y las aguas sucias de la mina servían como campo propicio para el cultivo de las larvas, que se acumulaban en la tierra y se transportaban en la suela de los zapatos, en el polvo de la ropa y hasta en la mugre de las manos. Penetraban al cuerpo a través de la epidermis o en los alimentos y bebidas después de un largo recorrido se adherían a las paredes del intestino y empezaban inmediatamente a succionar la sangre; en estas condiciones, el parásito podía vivir años. La hembra depositaba miles de huevos que nunca incubaban en el intestino pero que, expelidos en los excrementos, propagaban la enfermedad, pues es bien sabido que el sistema de cubas y excusados en el interior de las minas es relativamente reciente. El parásito adulto minaba la sangre, hería el intestino y provocaba constantes hemorragias. En un caso de extrema gravedad, la sangre del individuo podía quedar reducida a una cuarta o sexta parte de la cantidad normal. Los cuerpos de los enfermos se debilitaban a tal grado que eran incapaces de resistir y combatir eficazmente a los gérmenes de otras enfermedades infecciosas como tuberculosis, tifoidea y pulmonía (Flores, 1990, p. 44).

Otra de las enfermedades más comunes que aquejaron a los mineros fue la silicosis, esta se producía al estar en contacto con el polvo de sílice que se desprende al momento de taladrar la roca, la *Neumoconiosis* es una enfermedad propia del minero, pero específicamente del perforista, este solía utilizar a principios del siglo XX, perforadoras neumáticas con chorro de agua, pero anteriormente las perforadoras no desprendían agua, lo que provocaba un mayor desprendimiento de polvo, el cual era inhalado y a causa de una constante exposición se iba alojando en los pulmones cuya consecuencia fue el endurecimiento de los mismos y la imposibilidad de poder respirar bien (Hernández, 2015).

Por otro lado, los accidentes fueron el pan nuestro de cada día, fueron pocas las ocasiones en que las minas no registraran ninguno de ellos. Los accidentes podían clasificarse en leves y graves, dentro de los primeros podemos mencionar una ligera machucadura durante el uso de herramienta, mientras que los accidentes graves son aquellos relacionados con explosiones o derrumbes, lo interesante a recalcar aquí es que tanto accidentes como enfermedades fueron algo inherente al trabajo minero, pero también es cierto que siempre se buscó la causalidad de los mismos en cuestiones científicas, contrario a lo que ocurrió en las minas de Bolivia o Perú. En América Latina tanto enfermedades y accidentes se adjudicaron a la inconformidad o malestar del Tío, es probable que quien no ofreciera bebida u hojas de coca con verdadera fe y devoción sufriría el enojo del Tío y que este se reflejara en el deterioro de la salud de los mineros.

En algunas minas Sudamericanas se asoció el malestar o inconformidad del Tío o Muqui con derrumbes, explosiones, intoxicaciones, pobreza de las vetas, caídas, muertes, enfermedades, etc. ¿Qué tan coherente resultó este tipo de creencias con respecto a enfermedades y accidentes? ¿Por qué en Real del Monte y en otras minas mexicanas no se vio la problemática desde el punto de vista religioso?

> Persignarse rápidamente ante la Virgen y los *tataq´aqchus* antes de internarse en el socavón principal, un saludo amistoso lanzado al Tío, unas hojas de coca enterradas para la Pachamama en el suelo del paraje: con estos pequeños actos de devoción empieza cada jornada de trabajo en el Cerro Rico. La producción minera no es solamente la conquista de la riqueza del subsuelo con el trabajo minero, con su esfuerzo y sus destrezas. Es el resultado de una colaboración contractual con la mina, representada por sus deidades, y son los ritos los que van actualizando regularmente este contrato. A los gestos cotidianos que acabamos de describir, se añaden diversos ritos colectivos semanales y anuales. Otras corresponden a sucesos excepciones o no habituales: un accidente, la apertura de una nueva galería o el descubrimiento de una veta (Absi, 2005, p. 182).

El punto de vista que sobresale en el tipo de pensamiento de las minas de América Latina nos ofrece un panorama más complejo, al intentar dar una explicación diferente a una problemática similar, no

obstante, existe una lógica entre la relación que se establece entre las minas con la figura del Diablo o con divinidades religiosas, no por nada este tipo de creencias o manifestaciones religiosas han trascendido el espacio y el tiempo, pese a que en Real del Monte no existía una asociación tan definida entre el Diablo con respecto a las enfermedades o accidentes, es probable que sí existiera, de alguna manera aquél minero que llegó por primera vez a la mina y manifestó alguna especie de temor, se vio más expuesto a sufrir un accidente en relación con quien no lo manifestó, por tanto, era pertinente que antes de ingresar a los laboríos se encomendaran con verdadera fe a la virgen de Guadalupe o al señor de Zelontla, esto aunque parezca extraño, podía haber marcado una diferencia notable en contraste con quien no lo hizo desde un principio. En algunos lugares se ha considerado a la enfermedad como el resultado de una mala relación minero-divinidad. La enfermedad es como una especie de castigo por parte de las divinidades religiosas, ya sea por falta de devoción, ofrenda, etc. (Absi, 2005, p. 278).

Conclusiones

Por muy fuerte que se sintiera o mostrara el minero, este nunca debía olvidar que la mina se impone, que exige entrega, fortaleza y dedicación, de lo contrario sufriría los estragos o la furia de los seres que en ella habitan. Se piensa que aquellos trabajadores que se mostraban temerosos, débiles y perezosos de inmediato eran expulsados de las minas, ya fuera a través de un accidente, enfermedad o incluso la muerte, por lo tanto, la ética revelada por las enfermedades de la mina se apoyaba en dos principios esenciales: los mineros deben tener una actitud ritual correcta, a fin de negociar con las deidades sin poner en riesgo el equilibrio de la sociedad, y deben mostrar cierto estado de ánimo, es decir, fortaleza y mucha fe. La devoción que ofrece la mejor protección contra las enfermedades, se debe expresar en el respeto a las reglas de la sociedad humana.

Archivos

Archivo General de la Nación
Archivo Histórico de la Compañía Real del Monte y Pachuca

Bibliografía

Absi, P. (2005), *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí,* Bolivia, Programas de Investigación Estratégica en Bolivia, Institut de recherchepour le développement en Bolivia, Instituto Francés de Estudios Andinos, République-Française, Embajada de Francia en Bolivia.

Álvarez, R. (s/a), "Historias de un anciano en Real del Monte", en *México Desconocido*, consultado el 22 de mayo de 2016. Disponible en: www.mexicodesconocido.com.mx/

Barabas, A. (2006), "Los Santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca, en *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 36, enero-abril, pp. 225-258.

_____, (2010), "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México, *Avá Revista de Antropología*, núm. 77, junio.

Bouysse-Cassagne, T. (2005), "Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos", en *Bulletin de L`Insitute Français d`etudes andines,* vol. 34, núm. 3.

Cárdenas García, N. (1998), *Empresas y trabajadores en la gran minería mexicana, 1900-1929. La Revolución y el nuevo sistema de relaciones laborales,* México, Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

_____, (1996), *La quimera del desarrollo el impacto socioeconómico y social de la minería en el Oro, Estado de México, (1900-1930),* México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Carrilo Farga, Ana M. (2005), "Salud Pública y poder en México durante el Cardenismo, 1934-1940", en *Dynamis,* núm. 25.

Flores Clair, E. (1990), "Mecanismos de resistencia en Real del Monte y Pachuca 1872-1874", en *Historias*, núm. 23, octubre 1989-marzo.

Flores Galindo, A. (1974), *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930. Un intento de caracterización social,* Perú, Pontificia Universidad Católica de Perú, Departamento Académico de Ciencias Sociales.

Foucault, M. (1999), *Estrategias de Poder,* Barcelona, Buenos Aires, México, PAIDÓS.

Hernández Serrano, N. J. (2015), *Accidentes y enfermedades profesionales de la Compañía Real del Monte y Pachuca,* Tesis de Maestría en Humanidades (Historia), México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Lagunas, D. (2010), *El mundo de Lorenzo. Memoria y experiencia en un pueblo de montaña,* México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Lopéz Benítez, A. J. (2014), *El carnaval en Morelos: de la resistencia a la invención de la tradición. Una perspectiva histórica del "brinco del chinelo, 1867-1969),* Tesis de Maestría en Humanidades (Historia), México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Lozada, S. (2014), "Devocion al Señor de Zelontlaen el "Real"", en *Milenio*, 19 de enero, consultado el 15 de agosto de 2016. Disponible en: http://m.milenio.com/cultura/Devocion-Senor-Zelontla-Real_0_230376998.html

Ortega Morel, J. (1997), *Una aproximación a la historia de la minería en el Estado de Hidalgo,* Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Rouaix, P. (1984), *Génesis de los artículos 27 y 123 de la Constitución Política de 1917,* México, Comisión Nacional Editorial del C. E. N.

Rodríguez Ostria, G. (2001), "Los mineros de Bolivia en una perspectiva histórica", en *Convergencia,* núm. 24, enero-abril, pp. 271-298.

_____, (1996) "Entre la libertad y la sanación: capitalismo, mercado de trabajo y cultura obrera en las minas bolivianas", en Dolores Ávila, I. y Ortiz Peralta R. (coords.), *Trabajadores mineros: vida y cultura. Primera reunión de historiadores de la Minería Latinoamericana (III),* México, Instituto nacional de Antropología e Historia.

Rublúo Islas, José L. (1986), *Tradiciones y leyendas hidalguenses,* México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Centro de Investigaciones sobre el Estado de Hidalgo.

Ruíz Sánchez, Héctor A. (2008), "Acercamiento a la enfermedad y muerte en los mineros de Real del Monte y Pachuca, en las primeras décadas del siglo XX", en *Memorias de la Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarias A. C,* México, ¡Buena Idea! Editores.

_____, (2014), *Salud Pública en Real del Monte (1880-1946),* Tesis de Licenciatura en Historia de México, Pachuca, Hidalgo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

Nava Oteo, G. (1996), "La minería (1821-1880)", en Cardoso C. (coord.), *México en el siglo XIX*, México, Editorial Nueva Imagen.

Salazar Soler, C. (1997), "La divinidad de las tinieblas", en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 26, núm. 3.

Scott J. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia,* México, Ediciones Era.

Santamaría, Ramón (2008), *Relatos de Minas y Barrios,* México, Impresora Castañeda.

Soto Oliver, N. (2012), *Barrio Minero,* México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Uribe Soto, María de L. (2016), *Prostitutas, rateras y pulqueras, poder y control social durante el Porfiriato en la ciudad de San Luis Potosí,* México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

TRADICIÓN MESOAMERICANA Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN LOS PUEBLOS SURIANOS Y EL ZAPATISMO

Víctor Hugo Sánchez Reséndiz
Armando Josué López Benítez

La revolución del Sur fue la experiencia acumulada de por lo menos 150 años de tumultos, revueltas, rebeliones y resistencia cultural, que los pueblos surianos pusieron de manifiesto, organizados disputando lo más preciado; la autonomía y el territorio sagrado. La historiografía nacionalista y la de izquierda han negado la trascendencia de ese espacio simbólico y la significación que tuvo para los zapatistas. El argumento central de ambas, es que la rebelión se dio por la pobreza existente, consecuencia del régimen porfiriano, dejando de lado la importancia de la cosmovisión mesoamericana que prevalecía entre los pueblos y que era base fundamental de su autonomía dada la realización de rituales y fiestas que daban sentido a la vida de la región. El territorio suriano fue un espacio donde los cursos de agua eran morada de los "aires" y chaneques, a ellos se les debía hacer oración y ofrendas a manera de petición o agradecimiento. Las cuevas y los cerros eran sagrados, dentro de ellas se llevaban a cabo los rituales y ofrendas para los "aires", quienes favorecían las lluvias. Por otro lado, las imágenes de Santos, Vírgenes y Cristos que se encontraban en los templos eran milagrosas y al igual que los entes que vivían en los montes, cuevas y aguas eran propiciatorios del temporal, pero también defensores de los pueblos y de su territorio, en torno a ellas se tejían las relaciones sociales e identitarias, en donde el sentido de la vida era la reciprocidad y la vida comunitaria teniendo como base la tradición mesoamericana. Todo ello lo podemos constatar en la diversidad de testimonios orales y documentos generados desde la perspectiva misma de los pueblos. De tal suerte, que las tierras, los montes y las aguas eran elementos sagrados y de relación para con los seres anímicos, denominados "dueños del lugar", de manera que se debe hacer una relectura del Plan de Ayala y las implicaciones sobre el territorio de los pueblos del Sur.

Este territorio del Sur, en el cual los pueblos han interrelacionado en Ferias de Cuaresma y en tianguis, que han compartido símbolos sagrados como el Popocátepetl y trabajado conjuntamente el agua. El Sur abarca de las cuencas de los lagos de Xochimilco y Chalco (incluso del de Texcoco), el pie de monte del Popocatépetl e Iztaccíhuatl (en sus vertientes oriental y occidental), la tierra caliente irrigadas por los ríos Apatlaco y Nexapa (y sus múltiples afluentes), las montañas del Ajusco Chichinautzín y las tierras y montañas al sur de y oriente del Xinantécatl. Actualmente esta región cultural se encuentra dividida entre los estados de México, Puebla, Guerrero, Morelos y la ciudad de México incluso teniendo límites culturales difusos con Tlaxcala.

La tradición mesoamericana: "los aires"

La reciprocidad como elemento fundamental de las relaciones sociales de los pueblos del Sur, hacía que se mantuviera un sentido de pertenencia muy fuerte y una forma particular de verse a sí mismos. La gente suriana que participaba activamente en la vida comunitaria, como el trabajo, fiestas y rituales, se denominaban; "la gente como uno"; Miguel Morayta señala;

> […] llaman a las personas con quienes mantienen relaciones de intercambio recíproco y ayuda mutua "la gente de uno" coincide […] con personas relacionadas por el parentesco o compadrazgo ya que los lazos con los vecinos, las amistades y los amantes también son muy estrechos. Al hablar de sus parientes y compadres, [...] siempre distinguen entre las personas en estas categorías con quien mantienen relaciones de ayuda recíproca […] se necesita contar con el apoyo de los demás para cubrir sus necesidades de subsistencia, y sus obligaciones sociales y rituales (Morayta *et. al*, 2000, pp. 17-18).

Con ello queremos decir que la participación en la vida ritual era muy importante para las comunidades campesinas del Sur. La vinculación con otros pueblos, se dio a través de la religiosidad popular, en donde el espacio y los rituales que se llevaban en él, generaron relaciones sociales y culturales de resistencia, ya que los pueblos a partir de

las Reformas Borbónicas paulatinamente fueron perdiendo autonomía y capacidad de decisión sobre sí mismos, es donde la importancia del territorio sale a relucir. Al referirnos a la tradición mesoamericana hacemos hincapié en la difuminación –sin eliminarse- de los límites entre los humano y lo no humano; en el ámbito moral, los existentes en el arbitrio y la involuntariedad de la conducta; en la vida cotidiana, los de la ética y la salud o entre la religión y derecho, o los relativos a la obligación laboral y el deber sagrado (López Austin, 2015, p. 26) De acuerdo con Alfredo López Austín (2015, p. 26), según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacio-temporales diferentes: el divino *anecúmeno* y el mundano o *ecúmeno*. Los ámbitos son coexistentes, pero uno de ellos (el divino) es causa y razón del otro (el mundano). Continuando la idea, de acuerdo con el autor, lo *anecúmeno* y lo *ecúmeno* están comunicados. Las fuerzas y los dioses provenientes de la dimisión divina penetran cotidianamente para dar lugar a buena parte de las transformaciones del mundo (López Austin, 2016, p. 80).

De esta manera inferimos, que los Santos Patronos ligados al medio ambiente donde aparecían (fuentes de agua, cuevas, cerros, árboles), identificados con (o como) el "dueño del lugar" (Barabas, 2008, p.133). Los "Santos" se convirtieron en delimitadores territoriales, apareciendo o sacralizando espacios o recursos que eran de utilidad para los pueblos, creando no en pocas ocasiones una gran devoción regional, surgiendo Santuarios con diversos niveles de importancia, simbólica y económica. Muchos de estos templos dieron continuidad al culto a los cerros, manantiales, barrancas, es decir, el espacio sagrado y según la tradición, lugar de los señores del tiempo, que también se les denominó como "aires".

> Están la división entre "aires buenos" y "aires malos". Luego los que tenían que ver con la naturaleza y la agricultura, tales como los "aires" de lluvia, de rayo, de los manantiales, de las tormentas, del granizo, de la milpa", por otro lado están los que tienen que ver con la salud y el comportamiento humano […] se hacían ofrendas para agradecer a los "aires", o a los señores del tiempo el que se hubieran logrado las milpas (Morayta, 2003, p. 222).

Podemos nombrar a los "aires", como los dueños del lugar, seres *anecúmenos* o inmateriales, que sin embargo, tiene la capacidad de manifestarse en el mundo material, entidades agrícolas con capacidad de invocar la lluvia e inhibir el granizo. Se les ofrendaba en las cuevas o manantiales de los cerros, también tenían la capacidad de manifestarse en sueños a los curanderos o graniceros, denominados así por tener la capacidad de comunicarse con los "aires" para convencerlos y poder mediar para que no lancen granizo y se dañen las cosechas. El papel ritual que generaban los "aires", era igual de solemne que una fiesta patronal, señala Miguel Morayta; que "hay una referencia a los santos y a los "aires" a veces de manera indistinta, cuando se les invoca en petición o en agradecimiento" (Morayta, 2003, p. 225). Los graniceros recibían el Don de comunicarse con estos seres anímicos, de diversas maneras, una era recibir el golpe de un rayo y sobrevivir, otra a través de los sueños, entonces los "aires", a veces advocaciones de los cerros o volcanes se les manifestaban para pedir cierto tipo de comida en ofrenda y evitar mandar enfermedades, granizo o evitar la escases de agua.

A veces los dueños o "aires" eran vistos por los grancieros, generalmente con forma humana, como niños. Señala Johanna Broda que; "Los niños desde la época prehispánica tenían similitud con los tlaloques, los servidores del dios de la lluvia Tláloc […] Los niños tenían íntima relación con las lluvias, pero también con el maíz" (Broda, 2003, p.23). También se les conoce como o enanos, gemelos, por lo que en épocas muy recientes con una visión occidentalizada, se les ha asociado a los duendes o gnomos. Citamos el testimonio del Sr. Ángel Zúñiga Navarrete de Tepoztlán, que describe como su padre tuvo un encuentro con un "aire", que seguramente lo había elegido otorgarle el Don de ser granicero, estos hechos que se narran ocurrieron en vísperas de la revolución del Sur, en 1909;

> Mi padre que empezaba a hacer sus pinitos como jornalero, a sus primeros años de edad no iba solo, solía acompañar a su tío Felipe […] Una tarde, en los primeros días del mes de junio, el tío después de haber laborado todo el día, venía subiendo por la gran planicie conocida con el nombre Zacatech con su sobrino caminando atrás, desde como dos kilómetros antes, fueron sorprendidos por una menuda llovizna,

> los antiguos en el idioma náhuatl le llamaban Tlapayahuitl que quiere decir "Llovizna menuda", amenazando una fuerte tormenta. De vez en cuando a lo lejos, se escuchaba retumbar una descarga eléctrica, el tío Felipe le dijo a su sobrino: "Apúrate porque nos puede caer un fuerte aguacero".
>
> Estas pláticas siempre se llevaban a cabo en idioma náhuatl, mi padre apuró el paso pero, al volver la vista hacia unas matas de zacate seco, pudo descubrir que ahí tirado estaba un muñeco, que sin más se apresuró a recogerlo y alcanzando a su tío le dijo, palabras textuales […]: "Ximotili ya no pehpeni cente coconetl" que quiere decir: "Mire usted ya me encontré un muñeco". Volvió la cara el tío Felipe y al observarlo, en tono completamente agrio le dijo; "Tíralo porque en ti puede caer un rayo".
>
> Como en esos tiempos se observaba un profundo respeto hacia los mayores, mi padre arrojó al muñeco y que al caer, por el golpe se le zafó el sombrero yendo a caer un poco lejos de su cabeza. El citado Gnomo, según nos contaba, medía por lo menos unos cincuenta centímetros de alto, su indumentaria era por el estilo de charro. El sombrero demasiado adornado con hilos que semejaban al otro, los ojos parecían tener vida […].
>
> Mi padre le echó una última mirada con bastante desconsuelo no habían caminado ni unos 50 metros, cuando se dejó escuchar una fuerte descarga eléctrica (un rayo), que casi los dejó ciegos y con el sentido descompuesto que por poco caían al sueño, el tío Felipe para cerciorarse y salir de dudas le dijo a su sobrino: "vamos a regresar para ver qué pasó con el muñeco. Con las debidas precauciones, se fueron acercando al llegar al lugar identificado plenamente, el muñeco ya no apareció, el tío Felipe con palabras sentenciosas dijo: "Ya ves, si lo hubieras llevado en ti hubiera caído ese rayo, porque ese muñeco no es otra cosa que uno de los Ahuahqueh". […] ese ser es uno de los personajes que habitan las alturas y que son los que mandan y guían los temporales de lluvias, que hacen germinar las semillas que el campesino siembra para su alimentación […] estos seres si existen, tienen según platicas la similitud de un duende o también a los aires que habitan las cuevas, en las barrancas, en las hondonadas y que pueden aparecer a aquellas personas que para ellos llena los requisitos, o tiene suficiente valor para platicar verlos y a veces has platicar con ellos (Zúñiga, 2013, pp. 110-111).

La gente debía de ser muy cuidadosa de no entrar sin permiso al espacio de los "aires", ya que ellos eran los dueños de los montes y manantiales. Trasgredir el territorio sagrado podía causar una serie de pa-

decimientos que afectaban al infractor. Señala Miguel Morayta; "Se temían y se temen las enfermedades que "los aires" pueden infligir: ataques boca chueca, tumores, erupciones en la piel y aun la pérdida de la vida" (Morayta, 2003, p. 225). Recuerda la señora Francisca Cruz Granados de Iztapalapa que para tomar agua en un manantial "iba a buscar agua a los ojos (de agua) pero tenía uno que tener cuidado de no pescar un aire, porque ese aire no lo quitaban los doctores, Se quedaba uno ido" (citada en Castillo, 2012, p. 106). Es en este sentido, los dueños "constituyen los entornos naturales (monte, cerros, ríos, tierra, manantiales etcétera), así como los fenómenos meteorológicos […] (Juárez, 2015, p. 185), desde esa perspectiva, podemos inferir la importancia del espacio como paisaje ritual y elemento sagrado de los pueblos surianos.

Otro lugar de "los aires", son los hormigueros particularmente de las hormigas arrieras o rojas, que en la región se le conocen como *cuatalatas,* se cree que en sus hormigueros viven las culebras. Si no se les pide permiso enferman y provocarán ronchas, inflamaciones o una intensa comezón que sólo serán aliviados con una limpia por parte de un curandero-granicero. Además en la región se cree que el "aire" va a quedarse en la tierra a través del hormiguero y que entra a ella en forma de remolino (Macuil, 2012, p. 149). A propósito de ello, los señores José Paz e Imeldo Cano también de Iztapalapa recordaban que "aunque uno podía ir a tomar agua de un ojo o manantial se le debía pedir permiso -a los aires-, porque de otro modo se formaban remolinos y eso era muy peligroso" (citados en Castillo, 2012, pp. 106-107). Cómo veremos más adelante, el remolino está íntimamente ligado también al Diablo, por lo que inferimos que dicho ser es un mal "aire", al igual que "la Llorona" y el "Charro Negro", seres que aparece en las barrancas, ríos y manantiales y se especializan en asustar a los trasgresores de las normas comunitarias.

En este sentido, al entender la importancia de los montes y aguas, desde la perspectiva de la tradición mesoamericana, podemos entender el apartado número seis del Plan de Ayala, que señala, "Como parte adicional de Plan que invocamos hacemos constar: que los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques á la sombra de la tiranía y de la justicia venal entrarán en posesión de estos inmuebles desde luego, los pueblos […]" (Plan de Ayala, citado en Barreto, 2013, p. 235). En él se pone de manifiesto

que no fue una lucha de ricos contra pobres, si no de pueblos que se levantan por defender su espacio sagrado, que se vio afectado debido al crecimiento de las haciendas, como señala Francisco Pineda

> El territorio es el marco inicial y más concreto, en que se observa la vinculación de la cultura y la guerra; y sobre todo, el punto de partida para entender el significado de la demanda zapatista, que no fue de parcelas de labor, sino siempre y enfáticamente; tierras, montes y aguas, en una palabra territorio, le llamaron también: *To tlalticpac-nantzi mihtoa* patria, nuestra madrecita tierra, la que se dice patria (Pineda, 1997, p. 67).

La Virgen de Guadalupe

Con lo anterior podemos entender al territorio, llamado por los pueblos madrecita, tierra ligada con la Virgen de Guadalupe, heredera de Cihuacóatl, la mujer serpiente, protectora de los guerreros y una deidad asociada a la lluvia y la fertilidad.

> ...en su función como madre que concibe la vida es Cihuacóatl ("Mujer Serpiente"). A esta madre del género humano se le llamó también Tonan ("Nuestra madre") o Tonantzin (reverencial [en forma diminutiva]: "Nuestra [querida] madrecita"), una denominación que también valía para la diosa de la tierra Ilamatecuhtli ("Señora anciana") y Cozcamiauh ("Collar de espigas") (Nebel, 1995, p. 87)

Esta diosa con carácter dual se veneraba en el Tepeyac (Nebel, 1995, p. 90 y Rivas, 2000). A esta divinidad prehispánica también se le llamaba Tonán (Nuestra Madre) o Tonantzin (Nuestra venerada madre), "una denominación que en el México antiguo fue aplicada en general a las diosas de la tierra y a sus muchas variantes, que eran tenidas como procreadoras de los dioses y del género humano (Nebel, 1995, pp. 90-91).

Emiliano Zapata, según los testimonios orales, participaba en la cotidianidad de la vida comunitaria, que incluían las prácticas rituales. En la tradición de los pueblos se le han atribuido ciertas características que podemos considerar propias del "héroe arquetípico", al cual se le confieren atributos representativos de la cohesión social de la comu-

nidad. Por ello, es significativo que doña Herlinda Barrientos recordara que Emiliano tenía en su vivienda, en un lugar privilegiado, un cuadro con la imagen de la Virgen de Guadalupe, a la que, al igual que a los santos del altar familiar, se les colocaban cántaros a manera de floreros, con rosas, margaritas y malvones de las macetas de su esposa (Barrientos, 1991, pp. 22-26). Esta devoción de Zapata por la Virgen de Guadalupe también fue observada por Vicente Estrada Cajigal; "él andaba en la Revolución con su sombrero, su traje de charro y traía la más grande imagen de la Virgen de Guadalupe de todas sus fuerzas, que todos traían lleno de estampas sus sombreros; él traía la más grande, al frente de su sombrero charro; para él entre lo que se peleaba era la Virgen de Guadalupe".[1]

El sentido protector de la Guadalupana se manifestó en diversas ocasiones y maneras entre las tropas revolucionarias zapatistas, como el ponerse una estampa con su imagen en el sombrero, como un amuleto protector. Pero también, al acompañar y estar al lado de los pueblos rebeldes. Diversos testimonios recopilados en los pueblos, expresan este sentimiento, esta certeza de que en su lucha eran acompañados por los ejércitos celestiales y la Virgen de Guadalupe, como lo expresó Teresa Vidal de Huazulco:

> ¿Cómo que por qué ganaron los zapatistas? Porque en una mano llevaban el machete y en la otra a la Guadalupana [...] Los zapatistas pues, esos nunca se murieron harto, porque ellos cargaban el estandarte de la Virgen de la Guadalupe. De por sí todos los generales, los coroneles a donde hubiera una balacera allí la llevaban. Andaban a la carrera a caballo, a un lado la rienda y a un lado la Virgen de Guadalupe.[2]

Y Marciano Silva en su corrido "El Rebelde", escribió:

> Con mi winchester, mi caballo y dos cananas,
> y de escudo la virgen del Tepeyac,

[1] Vicente Estrada Cajigal, entrevistas realizadas por Eugenia Meyer y Alicia Olivera de Bonfil, los días 15 y 27 de febrero, y 5 y 13 de marzo de 1973, Cuernavaca, Morelos, Programa de Historia Oral, INAH.

[2] Teresa Vidal, Huazulco, Morelos, marzo de 1998, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

he de hacer que se respete el Plan de Ayala,
o sucumbo cual valiente liberal.

La anterior similitud entre lo dicho por doña Teresa y lo escrito en el corrido, se debe a que Marciano Silva, como cronista del Ejército Libertador de Sur, recoge una experiencia generalizada en los pueblos o a que el corrido fue ampliamente difundido, siendo aceptado plenamente e incorporado a los significados culturales de los pueblos. Esta presencia divina al lado del pueblo, la explicita Margarita Patiño de Chalcatzingo al señalar que: "Se invocaba al señor al entrar en combate, aclamaban a la Virgen de Guadalupe. Llevaban todos sus imágenes". En las filas del zapatismo se encontraban jóvenes de diversos pueblos, allá habían quedado los santos patronos protectores; pero en un conglomerado de personas, de diversa procedencia, la imagen de la Virgen de Guadalupe se fue un aglutinante y expresión al mismo tiempo de su incorporación a un proyecto histórico de nación. De esta forma la Guadalupana era grito de combate, símbolo que delimitaba los espacios sociales de confrontación. La Virgen de Guadalupe era bandera enarbolada, símbolo unificador en lucha y que en combate con las fuerzas federales se "disputaban el símbolo principal, el de México" (Pineda, 1997, p. 141). Así lo evidencia las declaraciones de un soldado federal, que estuvo en combate cuando los zapatistas tomaron Cuautla el 20 de mayo de 1911. *El Diario*, publicó el testimonio el 24 de mayo de 1911:

> El grito de combate de los insurrectos al presentarse al frente para pretender desalojarlos era el de ¡Viva México, pelones! Cuando avanzaban un poco en nuestras posiciones de las que creían iban a caer en su poder, gritaban ¡Viva la Virgen de Guadalupe! y ya para retirarse habiendo fracasado en sus intenciones entonaban un último grito de ¡Viva Madero! Nosotros también gritábamos México! ¡Viva la Constitución!, ¡Viva el general Díaz! y a meter bala (Citado en Pineda, 1997, p. 141).

La versión de este acontecimiento fue narrado por Marciano Silva en su "Bola de la toma de Cuautla por Zapata":

¡Viva la Guadalupana!
gritaban los insurgentes,

¡que es la reina soberana
de los indios de occidente!
¡Viva el héroe de Chihuahua!
¡muera vuestro presidente!
Pelones del Quinto, salgan
al campo si son valientes.
(Héau, 1990, p. 279)

Con más amplitud sobre el carácter sagrado de la lucha, encabezada por la Guadalupana, lo expresó en el "Corrido del Quinto de Oro"

Era imposible que perdieran nombre y fama, no
los rebeldes de esta región,
porque llevaban a la virgen soberana, sí
de nuestra fiel nación;
por eso siempre cuando entraban en campaña, sí
decían con gran veneración
¡Viva la patria!, ¡Viva la Guadalupana!
y muera la reelección.

Por lo anterior, no es casual que el cuatro de diciembre de 1914, al entrar las tropas surianas a la ciudad de México, acompañados por las norteñas de Francisco Villa, al frente iba un estandarte con la Guadalupana. El diario *El Monitor*, hizo la crónica del acontecimiento de la siguiente forma:

> Cuando la infantería zapatista desfiló […] A poco pudieron verse dos portaestandartes en que flameaba el pendón de la Virgen india, y un solo clamoreo intenso se escuchó: ¡Ahí viene la Virgen india!, y pobres y ricos, cultos y escasos de saber sintieron el escalofrío de emoción que la leyenda del Tepeyac, produce al recorrer el velo de nuestra historia.
> El desfile continuaba grandioso y resurgían banderas empuñadas por generaciones sucesivas y que ahora tremolaban hombres hasta ayer obscuros.[1]

Así las tropas zapatistas, conjuntaban sin dificultad las imágenes nacionales, como el lábaro tricolor y el estandarte guadalupano. Los

[1] *El Monitor*, Diario de la mañana, lunes 7 de diciembre, 1914.

surianos ponían de manifiesto que en sus planes, proclamas, acciones de guerra y objetivos políticos tenía una dimensión nacional que no contradecía a lo local. Pero también en la rebelión zapatista las expresiones de relación con lo sagrado, se manifestaron a lo largo de la lucha, ya sea como un elemento protector, como parte del entramado comunitario que sostuvo la lucha, como objetivo de la misma y como un sustento, un cuerpo de ideas que articulaba la acción social. Señala Alicia Barabas que "las culturas indígenas, en especial, encuentran en el paisaje los puntos de referencia para la memoria colectiva. Al sacralizarse, la simple geografía se transmuta en territorialidad; y ésta, en base de la identidad colectiva" (Barabas, 2006, p. 231), de tal suerte que el zapatismo fue la defensa del territorio sagrado y de una cosmovisión que no veía solo el espacio como medio de producción sino, como un lugar donde se encuentro entre lo material e inmaterial que influía en las acciones colectivas de los pueblos.

FOTO 1
Entrada de Emiliano Zapata y su estado mayor
al hotel Moctezuma, Cuernavaca, 26 de mayo de 1911

FUENTE: Hadsel-Cruz, Fondo Casasola, SINAFO-INAH.

La relación entre Emiliano Zapata y los santos como la Virgen de Guadalupe en la tradición oral es compleja, puesto que la familiaridad, no es solo con las representaciones del "bien", se mantiene un equilibrio estando cerca también del "mal", es una relación indisoluble, la dualidad, los opuestos complementarios que dan equilibrio al universo. Jacinto Flores Valencia que formó parte del Ejército Libertador del Sur contó a su hijo Malaquías; "[A Zapata] yo lo conocí y un íntimo amigo de él platicaba que por detrás tenía pintado el diablo en toda su espalda, y que la cola pasaba por debajo de sus piernas, y en su pecho tenía pintada la Virgen de Guadalupe. Tal vez por eso estaba protegido y muchos generales que traía lo imitaban en su valor, como Barona, Genovevo, Marino y Amador" (Flores, 1998, p. 95).

En el anterior testimonio encontramos la persistencia de elementos de la cosmovisión prehispánica, como señala Alfredo López Austin, el núcleo duro. "Una dualidad sagrada que guarda el equilibrio en la tradición mesoamericana la posición de los contrarios es de tal naturaleza que la existencia de un campo se explica por la del otro, y el dinamismo que produce su encuentro da lugar al tiempo" (López Austin, 2015, pp. 27-28), un ejemplo de esta dualidad son las temporadas de lluvias y secas. Don Malaquías señaló que Zapata tenía pintado un "diablo" en la espalda, que podemos considerar es una representación de un ser anímico que personifica a los malos "aires" que enferman, y que está unido con su cola a la imagen de la Virgen de Guadalupe, que representa la Madre de Tierra, que obsequia el sustento. En el territorio suriano el diablo se aparece comúnmente representado como serpiente, íntimamente ligada a los "aires" que habitan las aguas y los montes y que son propiciatorios de un buen temporal o que pueden enfermar. Desde la vista de los pueblos, "el diablo el personaje eterno opositor a Dios, la Virgen y los Santos, y siempre está promoviendo las malas conductas. En el ámbito atmosférico, se le relaciona con algunas fuerzas naturales como el huracán, al que imaginan como una culebra de agua en la que se encuentra el maligno, quien hace un remolino para llevarse a las personas. El granizo se concibe como "el malo" y está asociado con los "ídolos" y "santos" de los antiguos" (Sierra, 2008, p. 111). El diablo a su vez, en el ámbito cosmogónico de

los pueblos, era soltado y dejado en libertad por San Bartolomé el día 24 de agosto, provocando trombas, remolinos, granizadas o desastres, que afectaba las milpas, las casas y la armonía.

La contraparte del diablo en los pueblos del Sur históricamente ha sido el Arcángel San Miguel, es importante señalar, también que el Santo Patrono de Anenecuilco, lugar de nacimiento de Zapata. Es precisamente San Miguel que tiene su festejo en septiembre, casi al término del temporal, cuando comenzará la cosecha y el "diablo anda suelto y haciendo el mal", señala a Gerardo Mora Jiménez en Huipulco., esto se relaciona con "los males de aire" (2014, p. 57). Dora Sierra Carrillo apunta que:

> El infinito poder del Arcángel sobre las lluvias del cielo y las aguas de la tierra, mediante la fuerza ígnea contenida en su naturaleza y se manifiesta en su espada, quedará ligado profundamente a la siembra y la cosecha. Él se convirtió en el principal trabajador del temporal con sus poderes de guerrero y del rayo que se desprende de su espada flamígera, y también puede destruir a los seres malignos que afectan los cultivos: el granizo, las culebras de agua, "los aires" las tormentas y otros (2008, p. 101).

De tal suerte que, San Miguel se convirtió en un referente para los campesinos surianos, junto a la cruz de pericón el día 28 de septiembre en la denominada periconada o elotada. Dicha periconada consistía en ir al campo por la flor de pericón. Posteriormente con con ella se hacen cruces que se colocan en puertas, ventanas y en los *cuexcomates*. Las cruces se llevan al campo para colocarlas en los sembradíos, allí familiares y amigos se reúnen para cosechar, preparar y comer el elote y compartir comunitariamente en las parcelas o junto a los apantles. Señala atinadamente Johanna Broda; "los muertos hacen su aparición en la fiesta de San Miguel, y comparten con sus familiares la alegría de los primeros elotes. De esta manera los muertos demuestran su íntimo vínculo con el ciclo agrícola, con la fertilidad y la suerte de los vivos" (Broda, 2003, p. 21). Al mismo tiempo se cortaba la flor de pericón o *Yauhtli*, asociada con las ofrendas a Tláloc desde la época prehispánica y con la flor de cempasúchil del día de muertos. Con ella se realizaban y colocaban cruces en los cuatro puntos de la parcela,

además de las puertas y ventanas de la casa todo ello para detener al maligno, a las culebras de agua y a los malos aires y no dañar la milpa que había sido soltado por San Bartolomé el 24 de agosto y vencido por el Arcángel. Es una práctica generalizada en básicamente todo el territorio suriano, como en San Miguel Xicalco, donde "acuden a parajes y zonas pedregosas en busca de una pequeña planta y flor que ayudará al cuidado y protección en contra de todo mal del demonio" (Mora, 2014, p. 57), Miguel Morayta señala acertadamente:

> Las ofrendas a las milpas se dedicaban también a San Miguel. Se le consideraba un intermediario frente a los "señores del tiempo" para que estos hicieran bien su trabajo. Aquí San Miguel tiene una clara advocación de protector frente al diablos y a los malos aires […] Al igual que otros personajes de la religión católica, como la Santa Cruz, La Virgen María, El Señor Santiago, San Lucas, El Arcángel San Gabriel y el Niño Jesús, entre otros, San Miguel pasó a ser acompañante y protector de los conquistadores, a elemento protector contra "el mal", el diablo o los malos aires (Morayta, 2003, p. 224).

Inferimos que dicha ritualidad y devoción al Arcángel San Miguel tomó mucha relevancia dentro de la revolución zapatista, puesto que al ser la guerra una constante, el proceso agrícola se tornó aún más importante y dada la destrucción de parcelas que pretendían y hacían los enemigos de la revolución del Sur, en cuanto se daba la cosecha esta celebración retomaba importancia. "Aparte de San Miguel y "los señores del tiempo", Dios y otros Santos se consideraban como protectores y propiciadores de buenas cosechas. Es dios quien crea y ordena a estos señores del tiempo, y luego, ya ellos se manejan a su libre albedrío" (Morayta, 2003, p. 224).

Las imágenes de los santos en la guerra y la reciprocidad con los pueblos

La imagen de "los Santos" es más que una simple representación de un santo, a través de la transferencia de su divinidad; llega a ser el Santo mismo. Esta transferencia de la sacralidad, adquiere una vivencia cotidiana en las fiestas cuando se exponen a la piedad pública y los fieles besan y frotan las imágenes. Un objeto como un escapulario o

una estatuilla del altar familiar, pasado por el cuerpo de la imagen principal, adquiere la fuerza protectora del Santo. También, la iglesia y las imágenes sagradas eran un elemento clave como símbolo de identidad y autonomía de los pueblos. En ese sentido, las iglesias son el centro de las ceremonias pueblerinas, de la vida y organización social; las imágenes de los Santos Patronos son elementos fundamentales en el ceremonial y la identidad comunitaria y la reciprocidad. A través de los rituales y festividades organizadas en torno al santo patrono y su imagen, se fortalecen la cohesión social interna de la comunidad, ya que forman parentescos ceremoniales como las mayordomías; se desarrollan gran cantidad de relaciones sociales rituales en torno a las imágenes, ya que existen encargados de cuidarlos, vestirlos y acicalarlos. A propósito, Alicia María Juárez nos dice que, "el ritual establece un vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores sociales. Al formar parte de la religión, implica por ende, una activa participación social, ya que el ritual incide en los actores sociales y los motiva a involucrarse en la actividades comunitarias" (Juárez, 2015, p. 37). Así, la imagen es un vínculo de identidad del santo con la comunidad y la región, por ello para un pueblo el poder realizar una fiesta, era la manera de poder mostrar su autonomía, al poder utilizar el espacio sacralizado; el territorio.

En cada pueblo se da una particularización de las imágenes, la de cada pueblo es única e irrepetible, ello se debe al reconocimiento territorial de cada comunidad. Como ejemplo, la escultura del Señor Santiago de Nepopualco se ha reconocido históricamente por los pobladores, que la ha diferenciado de las de otros pueblos que tienen a Santiago como protector. A través de los rituales y festividades organizadas en torno al Santo Patrono y su imagen, se fortaleció la cohesión social interna de la comunidad, a través de parentescos ceremoniales como las mayordomías. Se desarrollaron gran cantidad de relaciones sociales rituales en torno a las imágenes, al existir encargados para cuidarlos, vestirlos y acicalarlos. De esta forma la imagen se convirtió en un vínculo de identidad del santo con la comunidad y el reconocimiento del territorio.

Los Santos como expresión material de la identidad pueblerina y de sus posibilidades de trascendencia, son mencionados y reverenciados en un sinnúmero de testimonios orales al igual que el mismo Ge-

neral en Jefe del Ejército Libertado de Sur. Zapata aparece como defensor de las imágenes, lo contaba Estanislao Tapia: *"la gente del Coronel Cartón, en Tlaltizapán, intentó sacar la imagen de Cristo de su iglesia. A medida que iban avanzando por la nave, iba pesando más y más, hasta que al llegar a la puerta ya no pudieron levantarlo. En ese momento llegó Zapata e indignado les gritó: -¡Onde chingaos van! Y cargando al Santo Señor, él solo, procedió a ponerlo en su lugar. Su exhortación fue oída, pues Zapata logró escapar a la viva y tenaz persecución del enemigo, que estuvo a punto de capturarlo".*[2]

Por su indudable apariencia guerrera, el Señor Santiago Apóstol, es uno de los santos de con más apariciones registradas durante la revolución zapatista. En Jiutepec el señor Celestino Sandoval nacido en 1908 y que de niño le tocó vivir las penurias de la revolución narra lo siguiente. "*Él anduvo de guerrillero. En la revolución andaba Él echando machetazos contra ellos (los federales), en las lagunas (del Texcal), juntaba a su gente para luchar". También existe la historia -en el mismo Jiutepec- de que en la época cristera, en el paraje conocido como las Trancas de la Bolas, apareció un hombre montado en un caballo blanco que impidió el paso de los que venían a molestar al pueblo.*[3]

También el señor Santiago fue defensor del pueblo rebelde de Tlayacapan, como lo recuerda el señor Ángel Rojas:

> Me contaba mi tía que por órdenes de Huerta los generales Juvencio Robles y Luis Cartón venían quemando las haciendas y los pueblos de Morelos. Cartón vino sobre Tlayacapan., Lo atacó por el barrio de Santiago con sus tropas, que eran muchas. Los tlayacapenses respondieron con las poquísimas armas que tenían, y cuando ya estaban por entrar los federales, que se oye el galopar de dos caballos. Eran dos caballeros que a machetazo limpio atacaban a los hombres del general Cartón. Y que todos los soldados se le entumen, todititos se quedaron así como pasmados y mirándolos nomás subir a las torres de la iglesia y echarse desde allí sobre ellos. Apenitas volvieron a moverse tiran las carabinas y huyen despavoridos. ¿Sabe usted quiénes eran? Eran Señor Santiago y

[2] Estanislao Tapia Chávez, San Gaspar, Jiutepec, Morelos en febrero de 1994, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

[3] Celestino Sandoval, Jiutepec, Morelos, en junio de 1999, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

> Señor San Martín que ellos solitos, según mi tía me dijo, derrotaron a las tropas del general Cartón (Gaona, 1994, p. 45)

En la tierra fría, en Juchitepec estado de México, recordaba el ex zapatista Macedonio García Ocampo que: "El Señor de las Agonías fue muy milagroso para los guerrilleros. Los que defienden una cosa justa, es muy milagroso" (Espejel, 2013, p. 83). Para salvar al Cristo crucificado de las agresiones de los carrancistas, el general zapatista Everardo González planteo llevar al santo a Tlalnepantla, al norte del estado de Morelos, sin embargo la imagen se hizo pesada y no se pudo mover (Espejel, 2013, p. 83). El que las imágenes sagradas no se quisieran mover de lugar, fue un común denominador en la región suriana, señalando que deseaban ser honrado en el lugar del que no se mueve, así sucedió, por ejemplo, con Santo Tomás en Popotlán, el Señor del Pueblo en Anenecuilco o la Virgen del Tránsito en Tlayacapan por citar algunos ejemplos.

También, en Ocuilan, el Señor Santiago apareció para salvar a su pueblo. La narración de Santiago Alejo Pichardo Hernández muestra los canales de comunicación regionales y la vida ceremonial de un pueblo.

> El santo patrono de Ocuilan es Santiago Apóstol. Santiago "El Caballerito". En Ocuilan la gente va a Morelos en "el viaje". El viaje es ir con sus burros y caballos; llevaban productos de zona fría y traían productos de tierra caliente.
>
> Los zapatistas para escapar del asedio de las tropas federales se iban a las montañas. Mi abuelo, Francisco Hernández Ortega, fue capitán de caballería del ejército zapatista, al mando del general Rafael Castillo.
>
> Llegaron al pueblo los del ejército federal y uno de sus parientes (de mi abuelo), con la manga de la reata lazó a un soldado huertista, de los huertistas que iban a agarrar las cosas que encontraban en las casas del pueblo. Esto se trataba en el barrio de San Sebastián.
>
> Este familiar de mi madre lazó al soldado y lo arrastró y lo mató, es una muerte horrible, se llama "a cabeza de silla" y lo abandonó en el campo. Los demás miembros del destacamento se dieron cuenta y fueron a recoger a su muerto. El responsable de ese destacamento se molestó tanto que detuvo a toda la gente del barrio, incluyendo por supuesto a mi madre. Los detuvieron y los llevaron a donde era la Presidencia Municipal.

Se la llevaron y la formaron enfrente de la presidencia Municipal. El hombre dijo:

 Si yo no encuentro al asesino de mi soldado yo me voy a desquitar con ustedes, los voy a matar.

Dentro de las gentes que estaban allí detenida había una señora que llamó a una niña. La niña fue y la señora le dijo que pidiera a otra persona que fuera a la iglesia y colocara una vela a Santiago Apóstol y que hiciera un rezo. Eso sucedió, cuando al poco rato vieron llegar a una persona en un caballo blanco, con todas las características de Santiago Apóstol. Llegó a donde estaba el destacamento este caballero misterioso y preguntó quién era el responsable. Cuando le dijeron quién, le informó que en Santa Marta estaba un determinado número de gente esperándolo, que lo siguiera.

Este hombre no puso objeción, no discutió según dijo mi madre y que luego conforme con otros contemporáneos de mi madre y luego, inmediatamente se prepararon para salir y en cuanto salieron, la gente salió y se fue a la barranca o se fue al bosque para que de esa manera se libraran de una situación. Y todo el destacamento se fue tras el caballero; más o menos un kilómetro adelante, en la curva llamada La Herradura, allí el caballero desapareció, pero los soldados siguieron hacía donde las había dicho, hacia Santa Marta y la gente del pueblo aprovechó para irse y se libraron, se salvaron todos. Fue un milagro.[5]

Pero no sólo fue Santiago quién estuvo al lado de su pueblo, sino que cada santo patrono cuidaba su pueblo; doña Margarita Patiño, contaba lo que hizo San Mateo por los de Chalcatzingo:

Aquí estaba la trinchera de harto carrancista y allí por el camino real se aparece el Santo Señor San Mateo y que gritan esos carrancistas que estaban atrincherados aquí en el pueblo.

-Vámonos que son harta gente

Y no era harta gente ¡era San Mateo que cuidaba!

El los venció, entonces se fueron porque ya vieron mucha gente y no era mucha gente, era el señor San Mateo.

San Mateo lo cuidó todo el tiempo, siempre andaba pendiente el señor San Mateo.

---

88 Alejo Santiago Pichardo Hernández, Ocuilan, Estado de México y Jiutepec, Morelos, 28 y 29 de abril del 2001, entrevistas realizadas por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

> Le digo que San Mateo se apareció, los hizo huir sólo con su poder, su palabra y su infinita bondad.
> ¡Qué lindo verdad! San Mateo vino a ver a su pueblo y corrió a todos los carrancistas. Es un grande apóstol.[6]

La intervención divina, para salvar a los pueblos de la destrucción, se manifestó también en Mazatepec, nos lo narra la señora Dolores Jaime Toledo, en una historia trasmitida por su madre, en donde el protagonista fue el coronel zapatista Gabriel Toledo. En esta historia, el abuelo de doña Dolores presenció el portento, y la versión de lo sucedido lo trasmitió a sus hijos.

Mazatepec se encuentra en a la vera del río Tembembe, sin embargo sus espacios de culto se localizan en La Loma, una elevación desde la cual es posible observar toda la región, destacando la laguna de El Rodeo. La Loma es un lugar central para el pueblo de Mazatepec ya que allí se encuentra la iglesia en honor al patrono del pueblo- San Lucas-, y el santuario del Señor del Calvario, que en el Quinto Viernes de Cuaresma congrega a un gran número de visitantes del Estado de México, Guerrero y Morelos. En un momento dado durante la revolución, el ejército, en gran número, avanzaba sobre Mazatepec y los zapatistas se encontraban atrincherados en La Loma, por lo que pudieron ver su llegada. Sin embargo eran pocos para hacer una defensa efectiva del pueblo, doña Lola señalaba que: "y todos cayeron (se pusieron) de rodillas ante el Señor del Calvario, porque no querían correr porque estaban defendiendo al pueblo. Y luego ¡cosa maravillosa! después comentaron que el ejército se regresó, ya no atacaron, y (porque) vieron toda la loma llena de gente y cosa que eran unos pocos, unos veinte y esto sin armas y esos (los federales) armados ¡y ese fue uno de los milagros más grandes! Así fue como salvaron al pueblo".[7]

También los santos acompañaban a su gente en los diferentes escenarios en los que se movían. Así sucedió en Jiutepec, en donde San José acompañó a los campamentos de refugiados en la Sierra Negra y

---

[89] Margarita Patiño, Chalcatzingo, Jantetelco, Morelos, 28 de octubre del 2000, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

[8] Información trasmitida oralmente a Victor Hugo Sánchez Reséndiz, de un escrito realizado por la señora Dolores Jaime, 12 de septiembre del 2001.

el Señor de la Columna que fue conducido a la iglesia del barrio de Tepetates, en Cuernavaca, donde se encontraban refugiados muchos jiutepequenses.

Pero lo sagrado es un capital cultural compartido, que no reconoce la opción política de quien es participe de una tradición que también funciona a la inversa. Por eso, entre los voluntarios de los pueblos que se alinearon con el gobierno y combatieron a los zapatistas, ocurrieron actos milagrosos. Un ejemplo de lo anterior sucedió en el norte del estado, en el poblado de San Andrés de la Cal, los zapatistas tenían preso a una persona de Santa Catarina, lo acusaban de llevarle comida a los soldados federales y lo iban a fusilar. A su paso por San Andrés, el hombre, "se metió a la iglesia que estaba abierta y se puso a orar; le pidió a Cristo que no lo mataran. Entonces estos (los zapatistas) en un tiempo se alborotaron, se levantaron todos y se fueron ¡y se les olvidó! Cuando salió (el hombre) ya no había nadie !se escapó de la muerte! Eso me lo platicó Don Magdaleno Cano". Para don Malaquías Flores, lo anterior, fue un hecho milagroso, señala; "por eso a este Cristo le tengo mucho respeto, es muy milagroso".[8] La imagen de Cristo a la que se refiere don Malaquías es la la llamada de San Salvador.

La destrucción y profanación de templos, con la consiguiente respuesta de los santos, abarcó todo el Sur, la zona zapatista, como en Milpa Alta, como lo recordó doña Luz Jiménez:

> El santo de mi barrio, el santo llamado San Mateo, azotaba muy duro. Cuando entraron los carrancistas dizque lo iban a desnudar de todas sus vestiduras.
> Un hombre de Milpa Alta estaba parado en la iglesia con otros hombres del pueblo. Estaban parados viendo lo que iban a hacer los carrancistas.
> "Este endemoniado carrancista" dijo el hombre del barrio, ya se subió adonde está San Mateo. Quiere ponerse su manto. ¡También las ropas de San Marcos, hijo de Mateo!".
> Cuando oyeron estas palabras los hombres del pueblo le dijeron: "No te preocupes; no pueden quitarle nada a San Mateo. Al que lo llegue a tocar lo matará."

[9] Malaquías Flores Pérez, San Andrés de la Cal, Tepoztlán, Morelos, 25 de enero del 2001, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

"¿Cómo va a matar?" dijo un carrancista, "cómo va a pegar o dar de balazo?"
"Le va a dar una enfermedad que se llama calentura", dijeron los del pueblo. "Ni andando de cabeza se les quitará. ¡Es muy milagroso!" (Horcasitas, 1989, p. 71).

En Jolalpan, Puebla tras la llegada del ejército federal al mando del General Luis G. Cartón cometiendo toda clase de atropellos en contra de la población, la, Virgen María de la Concepción, Santa Patrona de la comunidad, sale a la defensa de su pueblo, Don Juan Bonfil recuerda:

> En una ocasión el Gral. Luis G. Cartón[9] llegó al pueblo sorpresivamente, a la gente no le dio tiempo de huir pues fueron sitiados en la noche. Los soldados acamparon alrededor del poblado […] el jefe de los carrancistas pidió comida para todos sus soldados, así como agua y pastura para sus caballos, los cuales encerraron en el atrio de la iglesia y ahí les daban de comer hasta por chiquigüites, mismo que era desperdiciado y pisoteado también les daban mucha pastura y agua. al otro día ordenó que se juntara toda la gente del pueblo a punta de bayoneta, nadie se quedó en casa, mientras los soldados robaban lo que querían. El motivo de juntar a la gente era de llevarse a los hombres y mujeres a la fuerza para incorporarlos al ejército carrancista como un acto de leva. En el centro había mucho alboroto, la gente se resistía a ir, pero eran atajados con caballos, muchos lloraban y los adultos suplicaban que no se llevaran a sus hijos. La intención principal era quemar el pueblo. De pronto sus soldados vieron a una señora que portaba una bandera blanca, paseando de un lugar a otro hasta arriba de la iglesia y corrieron a visarle a su jefe. Para ese momento ya habían cometido muchos atropellos a la ciudadanía, se habían burlado de las ancianas por que no sabían hablar bien el español […] y como no pronunciaban bien, los soldados se carcajeaban burlándose de ellas y les daban de culatazos […] la amenaza de quemar el pueblo estaba a punto de realizarse […] Sus soldados le insistían que habían visto a una señora paseándose en lo más alto de la iglesia portando una bandera blanca, el jefe después de tanta insistencia fue a ver que lo que le platicaron, al verla, preguntó, ¿Quién es esa señora?, alguien le contestó-es la Virgen de la Concepción-, -¿y qué quiere? Una

[10] En el testimonio se refieren al General Luis G. Cartón como carrancista, en realidad, era un Militar Federal bajo las órdenes de Victoriano Huerta, es famosa la derrota que sufrió en Chilpancingo a principios de 1914.

> voz entre la multitud se oyó diciendo, -va a jalar las campanas si nos empiezan a matar. ¿Para qué?, preguntó el general, -para que vengan los zapatistas que no andan muy lejos, dijeron muchas voces.
> El Gral. Cartón se puso nervioso, de pronto vislumbró a lo lejos sobre el cerro Huilotzin ubicado por el lado sur del poblado a miles de zapatistas con sombrero grande y calzón de manta blanco apuntando con sus rifles hacia el lugar donde ellos estaban […] Sin más tardanza, el General ordenó que se organizaran para la retirada, cuando él ya no estaba, despareció la señora. Todos dijeron que había sido un milagro, porque tampoco se llevaron a la gente que habían reclutado, ni incendiaron el pueblo. La Virgen, María de la Concepción, patrona del lugar ¡los había salvado! (Sánchez Javana, 2016, pp. 54-55).

Otro ejemplo de protección por parte de la Santa Patrona del lugar se dio en Huazulco, Morelos, en este caso se trata de la Virgen de Santa Catarina, aparecida unos años antes, dicha imagen se había manifestado para ayudar a la comunidad en la defensa de su agua, en este caso se manifiesta en la revolución para defender a su comunidad de los invasores carrancistas, la señora Teresa Vidal recuerda,

> Uno de esos que mandaba, ni creyó y se metió así con sombrero y hasta la espada la quería quitar y no le quitaron. La corona no sé si la quitaron, porque como es de oro… Y después, luego se enfermó; después ya nos mandaban acá [a los soldados] y le pedía a la Virgen que los perdonara.[10]

El señor Antonio Barranco complementa sobre este mismo acontecimiento, dejando en claro el apoyo que Santa Catarina dio a su pueblo frente a los carrancistas;

> Mandó traer el agua santa y no llegaba, traía una botella, lo pedía para que lo tomara para que lo perdonara, pero no llegaba. Porque no creyó que era santuario, la Virgen que hacía milagro, era milagrosa de por sí. Era un general, con una brigada de soldados, se metió quiso robar a la Virgen. Se bajó enojado, con el fusil apuntó, sale y se va a Jonacatepec, y

[11] Teresa Vidal, Huazulco, Morelos, marzo de 1998, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

> le empieza a dar calentura, manda a uno de sus soldados por agua santa, pero nunca llegó donde estaba él, se desaparecía en el camino.[11]

Desde la perspectiva de la tradición mesoamericana, podemos inferir que los Santos representan una dualidad, una doble dirección, es decir, atributos opuestos y complementarios, protectores y depredadores. En ellos el sentido cristiano de castigo se queda corto y limitado para significar sus alcances (Melgar Bao, 2002, p. 166). Lo podemos constatar en los testimonios que acabamos de citar en los dos sentidos, el primero la reciprocidad para con los dueños del lugar (los Santos), que al ser ofrendados por los pueblos y festejados en sus días, éstos responden defendiéndolos de los invasores. En este sentido, podemos encontrar la otra característica de los Santos; la capacidad destructiva, en este caso para los enemigos, pues "retoman el papel fundador y protector del territorio y del pueblo al que eligen que antes desempeñaban, […] los ancestros y las entidades territoriales" (Barabas, 2008, p. 133). En los testimonios podemos observar de las formas que tienen para enfermar, derrotar o simplemente causar el temor y con ello apoyar a los pueblos que custodian y que a su vez son sus los pueblos son custodios del Santo, juntos defienden el territorio, espacio sagrado, en donde la clave de la relación, es la reciprocidad.

Las ferias de cuaresma

Otro elemento fundamental de la religiosidad popular de los pueblos surianos, ha sido la devoción a una diversidad de Cristos que integran un ciclo festivo durante la cuaresma en las postrimerías de la temporada de secas, que sin duda alguna, reforzaron las relaciones entre los pueblos a través de peregrinaciones y visitas reciprocas. El Cristo en la región suriana está vinculado al sol, y es representado conforme al ciclo de vida exhibiendo sus diversos rostros, edades, y jerarquías, el cual aparece asociado simbólicamente al ciclo del maíz y de acuerdo a su antigüedad se asocia a los "aires", mientras más viejo es, más "fuerza"

[12] Antonio Barranco, Huazulco, Morelos, marzo de 1998, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

o *chicahualiztle* tiene (Melgar Bao, 2002, pp. 174-175). De ahí la importancia de ciertos santuarios que sobresalieron y que congregaban a una diversidad de pueblos que reproducían la emblemática cultura del Sur, con danzas como los tecuanes, los arrieros, los vaqueros, las pastoras, o la trova suriana, conocida también como el corrido suriano. Hay muchos Cristos viajeros llevados por los peregrinos, hay una circulación de imágenes hacia algunos santuarios como el de Chalma o el de Amecameca, con la finalidad de ser bendecidos al amparo de la fuerza sagrada de los Cristos mayores (Melgar Bao, 2002, p. 174).

En las ferias se tocaba el corrido suriano, donde llegaban corridistas o trovadores de diferentes pueblos del territorio suriano, y a manera de competencia interpretaban sus mejores versos. Desde finales del siglo XIX, los pueblos adquirieron la escritura, lo que les permitió, a partir de ella, representar su sentir, los pueblos para identificarse a sí mismos se sustentaron bajo el concepto hegemónico de raza, para diferenciar un "nosotros de ellos" (Héau Lambert, 2011, p. 161) el discurso es apropiado en los pueblos y la "gente como uno", es el indio, el del trabajo comunitario, mientras que como sinónimo de agravio se escuchaba el término de "gachupín" o "español". Ese sentimiento antigachupin lo encontramos también en la diversidad de danzas que aparecieron en el territorio suriano durante la segunda mitad del siglo XIX, entre ellas, los chinelos, vaqueros, los arrieros, los tecuanes, los tlacololeros, los sayones, los cañeros, los matacueros, todas tienen un común denominador, son danzas asociadas a las peticiones de lluvias, pero también en ellas, aparece la figura hacendado, siendo señalado como opositor a la vida comunitaria de los pueblos, pues es quien les quita su territorio sagrado.

Las ferias de cuaresma se realizan cada viernes de las seis semanas que compone dicho periodo, algunos de los Santuarios se conformaron como tales desde el siglo XVII y algunos más a lo largo del XIX. Por ello, inferimos que las relaciones religiosas de los pueblos y el territorio cultural suriano fue en gran medida por la conformación del ciclo de ferias de cuaresma. Muchos de los Cristos festejados se dice que están "emparentados", todo ello a través de mitos fundacionales, muy propios de la tradición mesoamericana. En el caso que nos atañe, se dice que los Cristos de Atlatlahucan, Jiutepec y Tepalcingo están emparentados, pues se dice que son hermanos. Como hemos señala-

do, la Virgen de Guadalupe está fuertemente asociada a la tierra, mientras que el Cristo y la Cruz al sol, con una carga simbólica sobre el territorio. Como señala Alicia Barabas, "tanto los territorios locales como los globales tienen fronteras e hitos geográficos-simbólicos que marcan centros; sitios que comportan significados sagrados para los usuarios porque en ellos se ha producido la irrupción de las ya mencionadas entidades anímicas territoriales (Barabas, 2008, p. 130).

Algunas de las ferias más importantes del Sur, se desarrollaban desde muchos años antes de la gesta zapatista, Ramiro Gómez Arzapalo señala que "la interrelación entre los pueblos que se ven involucrados en un ciclo anual de celebraciones rituales que motiva el intercambio económico por medio de ferias; favorece la creación de un proceso identitario singular y propicia la creación de lazos sociales entre pueblos distantes" (Gómez, 2015, p. 75). Las principales ferias de cuaresma del territorio suriano; son del primer viernes; Jiutepec en honor al Señor de la Columna y Amecameca en honor al señor del Sacromonte y Tecapulco, en honor al Padre Jesús. El segundo viernes; Cuautla, en honor al Señor del Pueblo y Acamixtla, en honor al Cristo de la Sagrada Penitencia. Tercer viernes, Tepalcingo, en honor al Señor de Tepalcingo; Tehuilotepec, al Señor de la Buena Muerte y en Tonahuixtla, en honor al Señor de Tepalcingo. Cuarto viernes: Atlatlahucan, también en honor al señor de Tepalcingo, emparentado con los dos anteriores; Tlayacapan, dedicada a la Virgen del Tránsito; Amayuca, en honor al Señor del Pueblo; Taxco en honor al Cristo de la Veracruz; Mayanalán en honor al Señor de Chalma. Quinto viernes, Mazatepec, en honor al señor de Mazatepec; Yecapixtla, en honor a Jesús el Nazareno; Totolapan, en honor al Cristo Aparecido. Cerrando el sexto viernes en Iztapalapa al Señor de la Cuevita y nuevamente en Amecameca al Señor del Sacromonte. Los Santuarios son lugares sagrados matizados jerárquicamente algunos más importantes que otros, también es importante mencionar que se trata de un territorio cultural más allá de la delimitación político-administrativa. Señala Alicia Barabas; "los santuarios naturales y construidos del territorio local o etnoterritorio, las redes construyen circuitos estrechamente ligados a la reproducción simbólica del espacio territorial propio" (Barabas, 2006, p. 245).

A estos Santuarios llegaban miles de peregrinos de la región suriana, a la par se realizaba un comercio de productos locales. A principios del siglo XX empiezan a parecer los juegos mecánicos, había cantinas itinerantes y asistían tahúres, trovadores, saltimbanquis.

Esto nos ayuda a entender porque al momento de la conformación del Ejército Libertador del Sur y al momento de la firma del Plan de Ayala, participaron personas de comunidades más allá de Morelos, y se pueden entender la rapidez con la que el movimiento se propagó por la zona, ya que al estar insertos en una red simbólica de centros religiosos o santuarios permitió a los pueblos generar relaciones socioculturales que fueron aprovechadas por el zapatismo. "los centros y las fronteras simbólicos de los etnoterritorios están comunicados por redes; en el nivel de la comunidad las redes se constituyen a través de las diversas procesiones y en el nivel extracomunitario mediante peregrinaciones" (Barabas, 2008, p. 135). No es un hecho aislado que la revolución del Sur, haya iniciado en la feria del segundo viernes de cuaresma de Cuautla y a la voz de ¡Arriba los pueblos! ¡Abajo las haciendas! En la defensa su territorio sintetizado en el Plan de Ayala como: Tierras, Montes y Aguas; y de a su autonomía sintetizada en la Ley General Sobre Libertades Municipales.

Consideraciones finales

La importancia que tuvo la religiosidad popular en la revolución del Sur, es un tema a desarrollar, ya que la historiografía nacionalista y la de izquierda le han otorgado un sentido más bien materialista. Las voces de los propios participantes, se ha negado, la religiosidad popular de tradición mesoamericana queda de manifiesto en los testimonios de tradición oral, los corridos, los mitos, las leyendas y en los ritos de petición de lluvias y fiestas comunitarios para los Santos que hasta la fecha se siguen realizando. De tal suerte, que es fundamental rescatar esas voces y darles una interpretación, solo de esa manera encontraremos una profundidad territorial y simbólica del zapatismo. No hay que olvidar que los pueblos que formaron el Ejército Libertador del Sur eran sociedades agrícolas primordialmente, ello conlleva una carga simbólica sobre el espacio, no solo material. Las relaciones de recipro-

cidad que resultan de la cosmovisión mesoamericana, el respeto por las entidades anímicas, los señores del lugar, los aires, los santos, fueron in elemento cohesionador de los pueblos surianos a lo largo de su historia, no sólo en el zapatismo. Por ello, al comprender, la vida cotidiana en las comunidades, podemos entender los dos documentos más importantes del zapatismo, El Plan de Ayala y La Ley General sobre Libertades Municipales, en el primero la consigna es la recuperación del territorio, en el segundo es por la autonomía, este binomio daba como resultado la vida socio-cultural de los pueblos que fue coartada por el crecimiento de las haciendas.

Bibliografía

Barabas, A. (2008), "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca", en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de los Andes, núm. 7, julio-diciembre, Colombia. pp. 119-139.

Barabas, A. (2006), "Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca", en *Cuicuilco,* Escuela Nacional de Antropología e Historia, vol. 13, núm. 36, enero-abril, México. pp. 225-255.

Barreto Zamudio, C. (2013), *La Revolución por escrito. Planes político-revolucionarios del estado de Morelos, siglos XIX-XX*, Cuernavaca, Secretaría de Información y Comunicación del Estado de Morelos.

Barrientos Velasco, H. (1991), "El compadre don Emiliano", en *Con Zapata y Villa. Tres relatos testimoniales*, Barrientos, Herlinda, Ma. Dolores Cárdenas y Guillermo González, México, INHERM.

Broda, J. (2003), "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm.2, Puebla, BUAP. pp. 14-27.

Castillo Palma, N. (2012), *Cuando la ciudad llegó mi puerta. Una perspectiva histórica de los pueblos lacustres, la explosión demográfica y la crisis del agua en Iztapalapa*, México, UAM-I.

Espejel, L. (2013), "Defender el Plan de Ayala. Teniente Macedonio García Ocampo", en *A cien años del Plan de Ayala*, Castro Zapata,

Edgar y Francisco Pineda Gómez (compiladores), México, Fundación Zapata y los Herederos de la Revolución, A.C./Ediciones Era.

Flores Pérez, M. (1998), "Mi vida, mi familia y recuerdos vagos de mi pueblo", en *Tepoztlán. Nuestra historia*, Marcela Tostado (compiladora), México, INAH/Colección Obra Diversa.

Gaona, R. (1994), *El Diablo en Tlayacapan,* México, Editorial Diana.

Goméz Arzapalo Dorantes, R (2015), "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo", en Juárez Becerril, Alicia María y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (compiladores), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México, Artificio Editores, Colección Interculturalidades.

Héau de Giménez, C. (1991), *Así cantaban la revolución,* México, CONACULTA/Grijalbo.

Héau Lambert, C. (2011), "Corridos zapatistas y liberalismo popular", En *Las músicas que nos dieron patria. Músicas regionales en las luchas de independencia y revolución,* México, CONACULTA.

Horcasitas, F. (1989), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memorial náhuatl de Milpa Alta,* México, IIH-UNAM.

Juárez Becerril, A. (2015), *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central,* México, IIH-UNAM.

López Austin, A. (2016), "La Cosmovisión de la tradición mesoamericana", en *Arqueología Mexicana,* edición especial núm. 68, primera parte de 3, México, junio.

López Austin, A. (2015), "Sobre el concepto de Cosmovisión", en Gámez, Alejandra y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones polémicas y etnografías*, Puebla, FCE/BUAP/COLMEX, Fideicomiso Historia de las Américas, pp. 17-51.

Macuil García, M. (2012), *Tradición oral y Medicina tradicional en la zona norte del estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal,* Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, FFYL-IIFL-UNAM.

Melgar Bao, R. (2002), "Una Constelación Veneracional entre los nahuas de Morelos", en *Convergencia,* núm. 28, mayo-agosto, 2002, Toluca, UAEMex, pp. 155-180.

Mora Jiménez, G. (2014), "Identidad y saberes tradicionales en los pueblos de Tlalpan" en *Tlalpan, crónica y patrimonio*, Delegación de Tlalpan/Consejo de Cronistas de Tlalpan.

Morayta Mendoza, L. (2003), "La tradición de los aires en una comunidad de norte del estado de Morelos: Ocotepec", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coordinadoras), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, primera reimpresión, México, UNAM. pp. 219-232.

Morayta Mendoza, L., *et al.* (2000), *Presencias nahuas en Morelos*, Cuernavaca, Centro INAH Morelos.

Nebel, R. (1995), *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México,* México, FCE, Colección Obras de Historia.

Pineda Gómez, F. (1997), *La irrupción zapatista, 1911,* México, Ediciones Era.

Sánchez Javana, G. (2016), *Jolalpan,* Libertad Bajo Palabra, México.

Sierra Carrillo, D. (2007), *El Diablo anda suelto. El poder de la cruz de perición,* México, INAH.

Zúñiga Navarrete, Á. (2013), *Breve historia y narraciones tepoztecas*, [s/e], Decimoprimera edición, México.

Hemerografía

El Monitor, Diario de la Mañana.

Fuentes de tradición oral

Estrada Cajigal, Vicente, entrevistas realizadas por Eugenia Meyer y Alicia Olivera de Bonfil, los días 15 y 27 de febrero, y 5 y 13 de marzo de 1973, Cuernavaca, Morelos, Programa de Historia Oral, INAH.

Flores Pérez, Malaquias, San Andrés de la Cal, Tepoztlán, Morelos, 25 de enero del 2001, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.
Jaime, Dolores, Información trasmitida oralmente a Victor Hugo Sánchez Reséndiz, 12 de septiembre del 2001.
Patiño, Margarita, Chalcatzingo, Jantetelco, Morelos, 28 de octubre del 2000, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.
Pichardo Hernández, Alejo Santiago, Ocuilan, Estado de México y Jiutepec, Morelos, 28 y 29 de abril del 2001, entrevistas realizadas por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.
Tapia Chávez, Estanislao, San Gaspar, Jiutepec, Morelos, febrero de 1994, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.
Vidal, Teresa, Huazulco, Morelos, marzo de 1998, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.
Sandoval, Celestino, Jiutepec, Morelos, junio de 1999, entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

II

RELIGIOSIDAD POPULAR CONTEMPORÁNEA

FRAY GABRIEL CHÁVEZ DE LA MORA: RENOVAR LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS DESDE LA ARQUITECTURA

Hugo Garibay Rodríguez

Ningún templo es una realidad neutra. Como resultado de una serie de decisiones, como invitación a la acción, como posicionamiento frente a la sociedad, transmite un mensaje que inevitablemente moldea las prácticas religiosas de sus usuarios. Pocas personas están cualificadas para decodificar conscientemente el lenguaje arquitectónico de un templo, aunque, esto no obstante, todo individuo que entre en contacto con él será interpelado por sus mensajes persuasivos. Como afirma Umberto Eco:

> El razonamiento arquitectónico es *psicagógico*: con una suave violencia (aunque no me dé cuenta de ella), se me inclina a seguir instrucciones del arquitecto, el cual, no solamente señala las funciones sino que las promueve e induce (en el mismo sentido en que hablamos de persuasión oculta, de inducción psicológica, de estimulación erótica) (1999, pp. 315-316).

Todo templo o centro parroquial invita a realizar unas determinadas actividades, a ocupar el espacio y a relacionarse con las demás personas de una manera específica. En cambio, obstaculiza o físicamente impide otras localizaciones, actividades y movimientos. Al hacerlo, pone en juego una serie de discursos y de significados culturalmente codificados que se dirigen tanto hacia el interior como hacia el exterior del edificio y de la comunidad eclesial local.

En lo relativo a las prácticas al interior del templo, durante siglos los discursos oficiales estuvieron regidos arquitectónicamente por una tipología estable y fuertemente codificada –cuya característica básica es la planta basilical longitudinal– y por la idea teológica de jerarquía, de poder sagrado, que favorece una práctica religiosa con determinadas características. En la planta longitudinal Dios, los sacerdotes y el pueblo tienen lugares claramente diferenciados y jerarquizados. Dios, desde luego, ocupa un sitio privilegiado: el presbiterio o santuario. El

lenguaje arquitectónico del templo le atribuye, con todos los medios a su alcance, un poder absoluto. En realidad, su misma presencia crea una división, una fractura del espacio entre el sagrado (el presbiterio) y el profano (la nave). Los feligreses no ordenados permanecen en el espacio profano y están separados de la presencia sacramental de Dios: hay una distancia o una barrera física que los divide. Los ministros, por su parte, participan simbólicamente del poder sagrado. Actúan como heraldos entre lo sacro y lo profano: ellos tienen su sitio en el presbiterio. Son ellos quienes interactúan con Dios y, en un momento dado, descienden al nivel de los feligreses para llevarles el cuerpo de Cristo. Además, en los templos de planta longitudinal, los fieles no se miran entre sí, pues la disposición del espacio dirige su vista siempre hacia el altar y el retablo: se fomenta una práctica religiosa en la que los participantes contemplan permanentemente a Dios sin mirarse entre ellos.

Lo que el modelo longitudinal pone de relieve son las relaciones de poder en la concepción tradicional y jerárquica de comunidad eclesial. En este sentido, Lisa Findley (2005, p. 9) explica:

> Perhaps the most fundamental expression of spatial power is when social, cultural and economic hierarchies are translated into physical and spatial hierarchies (…) These are powerful strategies because of the way they are invisibly integrated into daily lives. They are so common and so ubiquitous as to be practically unnoticed and unquestioned (…) In almost every corner of the globe a person on a dais or raised platform is in some power relationship over the audience. Those who are more important are raised up; literally elevated.

Durante el siglo pasado, sin embargo, esta tradición multisecular de arquitectura religiosa "jerarquizante" se transformó de forma abrupta debido principalmente a dos factores: el movimiento litúrgico en teología y la internacionalización del movimiento moderno en arquitectura. Con base en estos dos pilares, como se mostrará en las páginas siguientes, la arquitectura religiosa del siglo XX, principalmente la europea, experimentó con diferentes plantas en busca de una experiencia litúrgica menos jerárquica y más participativa.

Otro aspecto del lenguaje arquitectónico fundamental para la construcción de las prácticas religiosas de una comunidad al interior del templo es el programa, es decir, el conjunto de las actividades que el edificio está diseñado para albergar. Como afirma Alberto Pérez-Gómez (2014, p. 394), el programa:

> Constituye una propuesta de vida, una promesa de vida plena de significado. El programa es, en efecto, el vehículo idóneo para la articulación de intenciones éticas, donde la propuesta de vida poética se reconcilia con el bien común. Su formulación final es una responsabilidad ética fundamental del arquitecto.

Un edificio religioso que consiste exclusivamente en un espacio cultual enseña *psicagógicamente* a sus feligreses que la práctica de la religión equivale al culto y los sacramentos. Si además incluye oficinas parroquiales, indica que la burocracia eclesial es necesaria para el culto. Si ofrece espacios para la catequesis, da a entender que la liturgia necesita un momento previo de formación en la fe. Y si, además de todo lo anterior, genera espacios para la práctica de la misericordia y de la justicia (comedor comunitario, bolsa de trabajo, dispensario médico, etcétera), enseña que la misión cristiana no puede limitarse al culto y la catequesis. Se trata, pues, de diferentes concepciones del sentido ético de la práctica de la religión.

Un tercer mensaje codificado en la arquitectura religiosa es la propuesta eclesiológica. Una de las más importantes tomas de conciencia del Concilio Vaticano II fue el paso –o, al menos el propósito de cambio– de una eclesiología cerrada, jurídica y autorreferencial, a una abierta, de comunión, en diálogo con el mundo y atenta a los signos de los tiempos. Como afirma José Ignacio González Faus:

> La Iglesia del Vaticano II prefiere definirse como un 'sacramento' o señal, más que como una institución; se define también como una comunión, más que como una sociedad perfecta; y se considera servidora del Reino de Dios, y no su posesora ni expendedora de entradas para el reino de los cielos" (2010, p. 257).

Cada modelo eclesiológico implica una actitud y una praxis religiosa distinta por parte de sus integrantes. Y, en este sentido, la forma en

que un edificio religioso se integra a la trama urbana expresa una forma de ser Iglesia y de actuar desde la Iglesia.

Como se puede apreciar, el estudio de las edificaciones de una comunidad eclesial local trasciende el campo de la estética y arroja importante información sobre su autoimagen, su organización interna, su grado de jerarquización y su forma de entender y practicar la religión. Este principio, válido en principio para todo edificio, adquiere una complejidad especial en el caso de la arquitectura religiosa. Cuando se proyecta un templo, además de programar una serie de actividades, está en juego un discurso sobre lo trascendente. No solo se decide sobre la socialización de personas, sino sobre el lugar que Dios –y sus representantes o ministros– debe ocupar en esa socialización: se propone y fomenta una forma específica de religiosidad entre muchas otras posibles. El lenguaje teológico y el arquitectónico forman un discurso persuasivo con poderosas consecuencias para la orientación de las prácticas religiosas en tanto que se apoyan en el prestigio de la autoridad sagrada.

En este sentido, la arquitectura religiosa mexicana contemporánea es marcadamente conservadora. A pesar de contar en su tradición con ejemplos de gran libertad y experimentación, como las capillas abiertas del siglo XVI o los pueblos-hospital de Vasco de Quiroga, la mayoría de los templos recientes, más allá de su vanguardismo estético, plantea experiencias litúrgicas jerarquizadas y programas marcadamente cultuales. Dentro de este panorama, la obra y la teoría de fray Gabriel Chávez de la Mora constituyen una excepción, un modelo alternativo de praxis religiosa desde la arquitectura. La historia de su trabajo y la de la experimentación litúrgica en México no pueden escribirse por separado. El monje arquitecto fue una figura clave para la llegada al país de las transformaciones que en este campo se ensayaron desde inicios del siglo XX en diferentes abadías benedictinas europeas, que el Concilio Vaticano II avaló parcialmente y que hoy atraviesan una crisis. Así mismo, Chávez de la Mora fue uno de los personajes más receptivos al mensaje que el pensamiento teológico-social latinoamericano (que posteriormente cristalizó en la teología de la liberación) tenía para la arquitectura y la praxis religiosa.

El trabajo de fray Gabriel parece avanzar por dos derroteros distintos. Una parte de su obra (la más experimental, la más famosa entre

los especialistas y la menos conocida entre el gran público) es profundamente transgresora en tanto que propone formas de religiosidad distintas a las canónicamente establecidas, que critican la clericalización y la religiosidad intimista. Sin embargo, en el grueso de su producción, que ha estado al servicio de las altas esferas del clero mexicano, sus propuestas más radicales se reducen a líneas mínimas que, en la práctica, no distan mucho de la arquitectura tradicional. Esta última vertiente se ha reproducido en tantas obras que puede afirmarse que Chávez de la Mora es uno de los más claros autores de la identidad visual de la iglesia católica mexicana actual. Así pues, dentro de la obra de un mismo autor, a la sombra de una corriente mayoritaria y canónica existe una pequeña veta experimental que constituye, sin embargo, un punto de referencia de gran valor para el planteamiento de formas alternativas de religiosidad dentro del catolicismo.

Para apreciar con mayor claridad la trayectoria de esa "otra" arquitectura religiosa mexicana, es necesario revisar las circunstancias que le permitieron a Chávez de la Mora entrar en contacto con el movimiento litúrgico europeo en los años preconciliares y con el pensamiento teológico liberacionista. Una vez delineada su aportación de precursor, se revisará su papel como lector privilegiado, intérprete y promotor en México de las reformas a la arquitectura y el arte sacros ordenadas por diferentes documentos conciliares y posconciliares. Por último, se intentará delinear el estado actual del movimiento renovador a través de las obras recientes de Chávez de la Mora, considerando las aportaciones que se han vuelto canónicas, los experimentos que no tuvieron eco y los aspectos que siguen teniendo validez o que han quedado obsoletos en la segunda década de este siglo.

I. Fray Gabriel: Pionero del Movimiento Liturgico en México

Entre la tradición y la innovación

Fray Gabriel nació el 29 de noviembre de 1929 en Guadalajara, en el seno de una familia de la élite católica local. Su padre, Arturo Chávez Hayhoe –médico e historiador, conocido por su obra monumental *Guadalajara en el siglo XVI*– (Lancaster, 1955), contrajo nupcias con

Victoria de la Mora en una ceremonia que debió celebrarse en una casa particular: los templos se encontraban cerrados por el conflicto religioso. Su hermano Arturo fue hermano marista y su hermana María Auxiliadora es religiosa de María Inmaculada. El joven Gabriel cursó todos sus estudios, hasta preparatoria, en el Colegio Cervantes de Guadalajara, gestionado por los maristas. En los años de bachillerato frecuentó en la famosa Casa Loyola al sector "progresista" de los jesuitas tapatíos. Su formación familiar y escolar, pues, tuvo el sello del catolicismo de provincia, ciertamente tradicionalista, pero también ilustrado y atento a los nuevos vientos, pues fue justamente a través de los maristas Octavio Muñoz Castillo y Benjamín Ferreira y del jesuita Manuel Lapuente que Chávez de la Mora tuvo noticia del movimiento litúrgico europeo (González Pozo, 2005, p. 20).

En 1948 ingresó a la recién inaugurada Escuela de Arquitectura de la Universidad de Guadalajara como parte de la primera generación. Esta experiencia, según Alberto González Pozo: "fue un caso excepcional en el desarrollo de la enseñanza de la arquitectura en México, no solamente porque el plan de estudios era muy original, sino por la calidad de los docentes" (2005, p.19). En efecto, entre sus maestros se encontraban algunos de los personajes que revolucionaron la arquitectura y la plástica mexicanas con un sentido de modernidad. Ignacio Díaz Morales, quien elaboró personalmente el plan de estudios de la carrera, fue uno de los creadores de la llamada Escuela Tapatía de Arquitectura junto con Luis Barragán (González Pozo, 2005, p. 17). Este movimiento se caracterizó por elaborar una síntesis a partir de los postulados de la arquitectura moderna (internacional), la tradición vernácula de los pueblos y haciendas del centro de México, la estética de las artesanías regionales y la arquitectura de los conventos franciscanos del siglo XVI novohispano. Mathías Goeritz, una de las figuras más destacadas de la escultura mexicana de vanguardia, formó a esta generación en la sensibilidad abstracta que apenas nacía en Europa, pero enriquecida con la paleta de colores de la tradición popular mexicana. Así, en el plano estético, Gabriel recibió una formación de avanzada que lo ejercitó en la síntesis de tradición e innovación y que sería clave para su misión posterior: la renovación de una disciplina tan fuertemente codificada como la arquitectura religiosa y el arte sacro.

En cuanto a su vocación monástica y sacerdotal, Gabriel se había sentido atraído en sus años de estudiante por el carisma benedictino gracias a la lectura de la obra de Thomas Merton, el famoso poeta y monje trapense. Pero fue entre 1951 y 1952 que tuvo noticia del experimento que estaba llevando a cabo un personaje fundamental para comprender la historia del movimiento litúrgico en México: Gregorio Lemercier.

El movimiento litúrgico: de Mont-César a Ahuacatitlán

Se conoce como movimiento litúrgico a una corriente de pensamiento crítico dentro del catolicismo europeo que, desde finales del siglo XIX, emprendió con criterio histórico la revisión de la liturgia para distinguir lo que en ella era esencial de lo que resultaba accesorio: devociones particulares que desviaban la atención del misterio eucarístico. Según Julián López Martín:

> Lo más significativo de la mentalidad que presidía el Movimiento litúrgico fue la fundamentación teológica de la pastoral litúrgica, paralelamente al movimiento bíblico y a la nueva orientación eclesiológica. Al mismo tiempo se consideraba la liturgia como la *didascalia* del pueblo cristiano, es decir, la más eficaz forma de 'catequesis' sobre todo a través de las fiestas y de los signos litúrgicos (1996, pp. 53-54).

El origen de este movimiento se remonta a la reforma benedictina iniciada por Dom Prosper Guéranguer en la abadía de Solesmes. Guéranguer abogaba por una "romanización" de la liturgia (López Martín, 1996, p. 53). Al mismo tiempo, el papa Pío X llamaba en su motu proprio de 1902, *Tra le sollecitudini*, a la participación activa de los fieles en las celebraciones. Pronto el polo del movimiento se trasladó a Alemania y Bélgica, particularmente a la abadía de Mont-César. Annibale Bugnini explica que: "El pensamiento de San Pío X tuvo acogida especial en la abadía de Mont-César, donde Dom Lamberto Beauduin dio vida en 1909 al movimiento litúrgico organizado" (1999, p. 53). Entre 1930 y 1947 el movimiento se extendió por diferentes abadías benedictinas de Francia, Alemania, España y Bélgica, en las que

tuvieron lugar intensos debates sobre el cristocentrismo de la liturgia, su valor teológico y pastoral, la necesidad de incentivar la participación del sacerdocio común de los fieles, la urgencia de purificar el exceso de iconografía en los templos, la posibilidad de realizar las celebraciones en las lenguas locales o la conveniencia de recuperar el canto gregoriano. La mayoría de los protagonistas de este debate fueron monjes benedictinos, como Salvatore Marsili, Odo Casel e Hildefons Herwegen, además del influyente sacerdote Romano Guardini. En María Laach y en Mont-César nacieron revistas sobre el tema que generaron una intensa polémica entre el público especializado, así como el rechazo de algunos sectores conservadores de la iglesia. El debate adquirió tal magnitud que el papa Pío XII creyó necesario establecer el punto de vista oficial mediante la encíclica *Mediator Dei* de 1947. En ella se reconocía la necesidad de purificar la liturgia de muchos añadidos, así como de procurar un arte sacro más austero, pero se cerraba la puerta al uso de lenguas vernáculas.

Como uno de los muchos resultados del movimiento litúrgico, comenzaron a delinearse algunas propuestas experimentales de reforma del espacio sagrado. Para lograr una celebración más participativa era necesario que el sacerdote ya no diera la espalda a la asamblea, sino que celebrara de frente a ella. Con esta finalidad, en 1922 los alemanes Dominikus Böhm y Otto Bartning –protestante este último– experimentaron con el desplazamiento el altar hacia el centro del templo en un intento por lograr un espacio "cristocéntrico" (Fernández Cobián, 2009, p. 12). Este camino experimental fue explorado por otros arquitectos, en especial por Rudolf Schwarz, quien colaboró intensamente durante muchos años con Romano Guardini dentro del grupo *Quickborn*. Su obra emblemática es la capilla del salón de caballeros en el castillo de Rothenfels de 1926, un austero espacio con bancos individuales móviles dispuestos en torno a un altar desplazado hacia el centro.

Así pues, desde su origen, el movimiento litúrgico tuvo como resultado natural una renovación de la arquitectura religiosa para adaptar los espacios a las nuevas intenciones celebrativas. La bandera de esta búsqueda fue la centralidad del altar y la organización de la comunidad en torno a él, de modo que las divisiones jerárquicas al interior del "pueblo de Dios" quedaran reducidas a su mínima expresión, al menos en el momento y el espacio de las prácticas cultuales.

El religioso belga Gregorio Lemercier puede considerarse como el primer contacto directo entre el movimiento europeo y México. Formó parte de la abadía de Mont-César entre 1932 y 1939, justo en la época de auge del debate. En 1937 Lemercier conoció a Ignacio Romerovargas Yturbide, un benedictino mexicano que le propuso fundar un monasterio en estas tierras junto con otro monje belga. Tras dos experimentos fallidos –uno en Guaymas hacia 1942 y otro en Cuernavaca en 1946–, Lemercier echó a andar por su cuenta en 1950 el monasterio de Santa María de la Resurrección en Ahuacatitlán, Morelos, a las afueras de Cuernavaca. Entre los propósitos de Lemercier con esta fundación estaba el de volver a los orígenes de la orden benedictina, sintetizada en la Regla de San Benito y en su lema *ora et labora*. Todos los miembros de la comunidad, fueran sacerdotes o no, debían trabajar y no había distinciones en el trato, lo cual, en ese momento, resultó revolucionario. Como parte del mismo programa, Lemercier puso en práctica los principios de la renovación litúrgica de Mont-César: tradujo del latín –por primera vez en la historia de la iglesia– el *Breviario monástico*, fomentó entre los monjes la lectura directa de la Biblia y celebró la misa en español (González, 2011, p. 200). En opinión de Sergio Méndez Arceo, fue gracias a este monasterio que la reforma litúrgica llegó a México (Ponce & Robles, 1988, p. 44). Sin embargo, hacía falta una persona capaz de darle forma arquitectónica a su proyecto renovador, alguien formado por él en el campo de la teología litúrgica, pero que dominara el lenguaje de la arquitectura moderna. Esa persona fue fray Gabriel Chávez de la Mora.

Invitado directamente por Lemercier, Chávez de la Mora ingresó al monasterio de Ahuacatitlán en 1955, apenas unos meses después de haberse titulado como arquitecto. El 15 de agosto de 1956 fray Gabriel hizo su profesión como monje benedictino. El texto de dicha profesión estaba escrito en latín y en español con una tipografía que años más tarde se volvería distintiva del catolicismo mexicano.

La experimentación artística preconciliar

Fray Gabriel gusta de hacer una comparación para explicar el momento actual de la arquitectura religiosa: el templo es un don, como los

tres que le ofrecieron los sabios de oriente al niño Jesús en el relato evangélico de Mateo. Los templos góticos, con su estilización vertical, son como el incienso que se eleva hasta el cielo y exalta la divinidad de Cristo junto a la autoridad espiritual de la iglesia medieval; los templos barrocos son como el oro, que exalta a Cristo como rey y manifiesta el poder temporal del catolicismo contrarreformista. A la arquitectura religiosa del siglo XX le corresponde ser mirra, es decir, manifestación del Cristo encarnado, kenótico, de su humanidad frágil y solidaria con los pobres y marginados. Este giro, en la década de los cincuenta, era más una utopía que una realidad, pero fray Gabriel se encargaría de realizarlo, cuando menos en sus primeras obras, las más radicales.

En 1957, por encargo de Lemercier y con el apoyo económico de Carlos Trouyet –uno de los empresarios más acaudalados de los años cincuenta, quien gustaba de asistir a los oficios en el monasterio–, fray Gabriel diseñó la capilla de Santa María de la Resurrección. El edificio de planta circular presenta un altar también circular, colocado en el centro, iluminado por una luz cenital y rodeado por las bancas para la comunidad. El diseño cristocéntrico originado en el movimiento litúrgico tenía ahora una realización mexicana, pero una realización endémica –fray Gabriel afirma que, en ese momento, no conocía ninguno de los templos europeos con altar centralizado– y mucho más radical que sus predecesoras europeas. El diseño fue el resultado libre y experimental de su diálogo con Gregorio Lemercier. Los materiales empleados –piedra volcánica del lugar, madera rústica, ladrillo aparente– confieren al espacio una atmósfera de sacra austeridad: la arquitectura para el Dios encarnado de la que habla fray Gabriel. Se trató, según Alberto González Pozo, de la primera capilla en México diseñada para que el sacerdote celebrara la misa de frente a los fieles (2005, p. 36); según Guillermo Plazola, fue también la primera en América Latina (2010, p. 23).

El resultado de este experimento fue sorprendente. La noticia de que en el monasterio benedictino de Ahuacatitlán se celebraba la liturgia católica de una forma distinta, en español, con el sacerdote de frente a la concurrencia, atrajo a numerosos feligreses que, procedentes de distintas partes del país, abarrotaban la capilla domingo a domingo, aunque también generó escándalo entre los sectores conservadores.

En vista del éxito del experimento, el mismo año de 1957, Sergio Méndez Arceo le encargó a Chávez de la Mora el plan maestro para remodelar la catedral de Cuernavaca, un edificio franciscano del siglo XVI decorado en su interior con retablos neoclásicos. En este caso, además de muchas otras adecuaciones e intervenciones artísticas contemporáneas –como las estaciones del viacrucis, el baldaquino o el ambón– el arquitecto diseñó un presbiterio que permitía al sacerdote (en este caso el obispo) celebrar de frente a la feligresía.

Estas dos obras preconciliares de fray Gabriel –la capilla de Ahuacatitlán y la intervención en la catedral de Cuernavaca– fueron la expresión material, visible, de la reforma litúrgica y monástica emprendida por Lemercier. Tanto la reforma como sus obras causaron fascinación y rechazo en el México católico de los años cincuenta. En cuanto a las valoraciones positivas, Thomas Merton se refirió a Santa María de la Resurrección como "uno de los experimentos más notables y valientes en la historia monástica moderna" (Lemercier, 1968, p. 18). En el otro extremo, como afirma fray Gabriel:

> No faltaron las críticas y acusaciones por muchas cosas en este monasterio, que por qué no había diferencia entre hermano y sacerdote, que por qué los hermanos hacían votos solemnes, que por qué leíamos tanto la Biblia, y la Biblia en Castellano si en aquel entonces era todo en latín, que por qué la misa se celebraba en castellano y todo de frente, que por qué trabajaban… El derecho canónico establece que los sacerdotes no pueden hacer negocio, pero la regla de san Benito dice que vivamos de nuestro trabajo. (Plazola Anguiano, 2010, p 171)

La propuesta iconográfica de fray Gabriel que acompañó estos experimentos arquitectónicos generó una opinión igualmente polarizada:

> Gran aprecio por un grupo de cristianos y escándalo para otros. Lo mismo con este tipo de arquitectura, como con la catedral de Cuernavaca, muchos en aquél momento lo apreciaron, pero también hubo escándalo y crítica. Así me ha tocado andar. Es la actitud cuando se abren brechas: aprecio y escándalo. En el diseño de los talleres también pasaba eso. Había gran entusiasmo y gusto por ver una expresión diferente, que contrastara con las imágenes tradicionales, sobre todo las del siglo XIX de los santitos dulzones. Iniciamos una nueva expresión, más jovial, más

> simple, incluso con una geometrización, con una abstracción… Aprecio y escándalo. Yo tenía una carta del obispo por si fuese necesario a causa de alguna crítica… "es una búsqueda de iconografía contemporánea". (Plazola Anguiano, 2010, p. 217)

La mayoría de estas críticas tenían que ver con aspectos que años más tarde estuvieron en el centro de los debates del Vaticano II. Algunas decisiones conciliares le dieron la razón a Lemercier y a fray Gabriel, principalmente las relativas a la liturgia. En todo caso, el camino abierto por ambos preparó el terreno para las transformaciones que vendrían.

El fin de un monasterio y el inicio de un concilio

Gregorio Lemercier acudió a las reuniones del Vaticano II en calidad de asesor teológico de Sergio Méndez Arceo. El tema principal de su participación, sin embargo, no fue la reforma litúrgica y monástica de su comunidad, sino otro experimento más reciente: el psicoanálisis grupal de los monjes. Desde 1961, Lemercier entró en contacto con psicoanalistas avecindados en Cuernavaca, primero para consultarles un caso personal de alucinación y después para atender a todos los miembros de la comunidad. Este hecho desencadenó una confrontación con el Vaticano que llevó a la amonestación de Lemercier y la decisión de los monjes de abandonar Ahuacatitlán dos años después.

Fray Gabriel fue de los pocos miembros que no abandonó la orden ni renunció al sacerdocio, aunque siguió acompañando a sus hermanos mediante el trabajo artesanal del taller en la aventura secular que emprendieron: el Centro Psicoanalítico de Emaús. La salida del monasterio en 1967 cerró un capítulo en la vida de fray Gabriel y en la historia del movimiento litúrgico en México, pero la promulgación de la constitución *Sacrosanctum Concilium* en diciembre de 1963 abrió uno nuevo. Al adscribirse a otra comunidad benedictina, proveniente de Estados Unidos e instalada en Lindavista, el arquitecto tuvo que separarse del monasterio y de la diócesis que habían generado el clima teológico adecuado para su trabajo artístico renovador al mismo tiempo que el Concilio validaba en parte el espíritu de sus reformas.

II. Fray Gabriel: Intérprete mexicano de la Reforma Litugica Conciliar

Los frutos conciliares y posconciliares del movimiento litúrgico

El primer tema abordado por el Concilio Vaticano II fue el de la liturgia. En las discusiones participaron directa o indirectamente muchos de los involucrados en el movimiento litúrgico europeo. El resultado fue la constitución *Sacrosanctum Concilium*, promulgada por el papa Paulo IV el 4 de diciembre de 1963. El documento no contiene instrucciones precisas sobre la liturgia y, mucho menos, sobre la arquitectura religiosa; sin embargo, traza líneas generales de transformación que fueron desarrolladas más adelante por otro tipo de documentos. *Sacrosanctum Concilium* enfatiza la participación de toda la feligresía en su calidad de cuerpo místico de Cristo y pide que dicha participación se realice "consciente, activa y fructuosamente".

A partir del año siguiente, el Vaticano –a través del *Concilium* creado *ex profeso* y presidido por los cardenales Giacomo Lercaro y Annibale Bugnini– produjo una serie de instrucciones que ayudaron a especificar y darle formas concretas a las reformas litúrgicas. *Inter Oecumenici* del 26 de septiembre de 1964 dedica todo su quinto y último capítulo a temas de diseño arquitectónico. El texto instruye que el altar mayor esté separado de la pared para que el presbítero pueda celebrar de cara al pueblo; que la sede del celebrante y el ambón para las lecturas se encuentren en un lugar visible; que se eviten los altares laterales; que se dedique un espacio distinguido a la reserva eucarística; que el lugar de los músicos esté integrado a la asamblea; y que el espacio de los fieles permita ver, escuchar y participar en la celebración, sin que se reserven asientos a personas privadas. Además, las reformas a los ritos del bautismo y la eucaristía produjeron otros dos cambios: la pila bautismal se trasladó de la entrada del templo al presbiterio y la barandilla con reclinatorios que separaba el presbiterio de la nave dejó de tener sentido, pues se empezó a practicar la comunión procesional de pie (Fernández Cobián, 2009, p. 15). La instrucción *Eucharisticum Mysterium* de 1967, en su capítulo 24 ("Importancia de la disposición de la iglesia para una ordenación recta de la celebración"), exhorta a poner en práctica las normas establecidas por *Inter Oecumenici* tres años atrás. La *Instrucción General del Misal Romano* de 1969 dedica su quinto

capítulo al tema: "Disposición y ornato de las iglesias para la celebración eucarística". En líneas generales, retoma y profundiza lo indicado en *Inter Oecumenici*. Entre los detalles que se introducen está el énfasis en el valor y la importancia del arte sacro, la competencia de los obispos y sus comisiones diocesanas de liturgia y arte sacro para emitir normas y opiniones en la materia, y la importancia de ordenar jerárquicamente al pueblo de dios dentro del templo: el presbiterio –ocupado por el celebrante, el diácono, los demás ministros y el altar– debe distinguirse físicamente de la nave, ocupada por los fieles. Este último punto, con el paso de los años, sería crucial para frenar o, al menos, restarle fuerza a la reforma de la arquitectura religiosa en la línea del "cristocentrismo" y del "pueblo de Dios". Si los experimentos de los arquitectos y teólogos de avanzada –entre los que se cuenta con justicia fray Gabriel– tendían a contrarrestar la jerarquización del espacio ritual mediante una mejor integración del presbiterio y la nave, las instrucciones del Misal Romano impusieron un límite.

Estas reformas, tal como los experimentos de fray Gabriel en Cuernavaca, y a pesar de las matizaciones del Misal, causaron reacciones encontradas entre los católicos. Síntoma de ello es el punto número diez de la instrucción *Liturgicae Instaurationes* de 1970:

> Al implantar la liturgia renovada, los Obispos pongan especial interés en la disposición estable y digna del lugar sagrado y particularmente del presbiterio, siguiendo las normas de la *Institutio Generalis* del Misal Romano y de la instrucción *Eucharisticum mysterium*. Algunas soluciones adoptadas en estos años de forma provisional tienden a afianzarse de forma definitiva. Varias de ellas, ya reprobadas por el *Consilium*, continúan empleándose, a pesar de ser contrarias al sentido litúrgico, el gusto estético y al cómodo y digno desarrollo de las sagradas celebraciones.

¿Cómo fue recibida en México la reforma litúrgica y su consecuente reforma de la arquitectura sacra en los años de su promulgación? Responder esta pregunta excede los límites del presente trabajo, pero queda claro que, a juzgar por el número y el diseño de las iglesias que se construyeron en México a partir del Concilio, la propuesta encontró una entusiasta acogida en numerosas comunidades y en muchos arquitectos modernos, ávidos de experimentar con una tipología tan anti-

gua y codificada como la del templo católico, aunque en pocos casos se materializó en obras que realmente llevaran hasta sus últimas consecuencias las propuestas de renovación litúrgica esbozadas en los documentos conciliares más abiertos.

La arquitectura mexicana moderna frente al movimiento litúrgico y el Concilio

En los años treinta del siglo XX, mientras en Europa prosperaba el movimiento litúrgico y México se encaminaba a la etapa de la revolución institucionalizada, la arquitectura religiosa mexicana se dividió en dos grandes corrientes: la ornamental, que se expresó mediante el neobarroco, el neorrománico y el neogótico, y la moderna o internacional, que en un principio no se interesó por los espacios religiosos (San Martín Córdova, 2009). La primera, dada su tendencia restauracionista, estaba lejos de poder congeniar con el movimiento litúrgico. La segunda, en cambio, ofrecía mejores perspectivas.

La crítica especializada y muchos arquitectos, incluido fray Gabriel, suelen afirmar que algunos principios fundacionales del movimiento moderno –sencillez, economía de medios, funcionalismo– coincidieron con el espíritu y las exigencias de la nueva liturgia. Louise Noelle ubica el inicio del diálogo entre la arquitectura moderna y el catolicismo mexicano en la década de los cuarenta del siglo pasado, específicamente en la iglesia de la Purísima Concepción de Monterrey, diseñada en 1946 por Enrique de la Mora, tío de fray Gabriel. Noelle la destaca como: "La primera obra que rompe con los modelos de la arquitectura religiosa tradicional, que no se había modificado sustancialmente en cuatrocientos años". En resumen, son tres sus elementos marcadamente innovadores: la supresión de la dualidad muro-techo, la creación de una portada que no es sólida y la separación del campanario como cuerpo independiente. Sin embargo, la planta longitudinal del edificio y la concepción litúrgica reproducen la tradición. Las otras iglesias modernas preconciliares destacadas por Noelle (Cristo Rey de Mario Pani, Nuestra Señora de la Paz de Ricardo de Robina, la Virgen de la Medalla Milagrosa de Felix Candela y San Ignacio de Loyola de Juan Sordo Madaleno), si bien juegan con el diseño de la planta, no abandonan el concepto tradicional de un

presbiterio colocado en el fondo del templo y una nave dirigida hacia él de forma unidireccional. Se trataba de una modernización de la forma, pero no del concepto litúrgico. Hubo innegables avances, pues la experimentación formal y técnica de esta época permitió construir naves muy amplias con techumbres altas y libres de columnas para ofrecer una mejor visibilidad, pero la modernidad de su apariencia contrasta con el ritualismo tridentino acrítico de su concepción litúrgica. Además de fray Gabriel, solo unos pocos arquitectos se atrevieron a experimentar antes del Concilio con un altar desplazado del fondo hacia el centro, de modo que se facilitara la celebración de cara al pueblo. Entre ellos están Enrique de la Mora con su capilla de Nuestra Señora de la Soledad –contemporánea de la capilla de Ahuacatitlán– y José Villagrán con la capilla del Seminario Misionero de Tlalpan. Esto quizá se haya debido a que sus clientes, los Misioneros del Espíritu Santo y los Misioneros de Guadalupe, vivían también una época de renovación y apertura preconciliar.

Las propuestas del movimiento litúrgico, pues, pasaron prácticamente desapercibidas para los arquitectos mexicanos modernos antes del Vaticano II. Esta situación cambió en 1964, cuando la publicación de *Inter Oecumenici* modificó las reglas del juego al solicitar una nueva disposición del espacio sacro. A partir de este punto, cada construcción religiosa debía pensarse primordialmente desde el nuevo programa litúrgico y los valores de sencillez y sobriedad cristiana enarbolados por el Concilio. El reto representó un problema para los proyectistas, incluidos los católicos, pues la mayoría de ellos no conocía los documentos conciliares o no tenía la formación teológica necesaria para interpretarlos arquitectónicamente. Para Noelle, luego de 1964:

> Prolifera una serie de construcciones de carácter religioso, de las cuales solo vale la pena mencionar algunas; aún más, muchos de los templos edificados a partir de esa fecha adolecen de graves defectos tanto arquitectónicos como eclesiásticos, siendo tan solo puntos de referencia formal desafortunada (Noelle: 1986, p. 145).

Los proyectos "afortunados" por lo general fueron resultado de un adecuado asesoramiento teológico, litúrgico y eclesiológico. Noelle destaca varios ejemplos: la casa de ejercicios de Jesús María en San

Luis Potosí y la iglesia de la Santa Cruz del Pedregal, ambas obra de Antonio Attolini para los Misioneros del Espíritu Santo; la capilla del Seminario Conciliar de México, de Honorato Carrasco y Anamaury Pérez; la Parroquia Universitaria de la Anunciación, encargada por los dominicos del CUC a Enrique Landa. En todos estos casos hay una constante. Tanto la comunidad que solicita el edificio como el arquitecto que lo realiza tienen una formación teológica sólida y están informados de los pormenores de la renovación conciliar. Esto se traduce en espacios que, más allá del grado de innovación formal, ofrecen experiencias litúrgicas imbuidas del espíritu del Vaticano II. Sin embargo, ninguna de ellas se acerca a la radicalidad cristocéntrica y anticlerical de la capilla de Ahuacatitlán de fray Gabriel.

Fuera de estos ejemplos, en la mayoría de los casos el esfuerzo creativo de los proyectistas se concentró en la modernización del exterior del templo y en su diálogo con la imagen urbana, mientras que se desatendieron las exigencias del nuevo programa litúrgico, resuelto solo de forma superficial y convencional, o bien, supeditado a los experimentos formales. El resultado fue una multiplicación de lo que Iván San Martín llama "cascarones sagrados": edificios religiosos cuyo valor principal es su fuerte presencia urbana, más allá del discurso litúrgico que pudieran elaborar u omitir.

Fray Gabriel: el gran traductor mexicano del espíritu y la letra de la reforma

En este contexto, la obra de fray Gabriel constituye una excepción. A contrapelo de la búsqueda de originalidad formal, común en la época, Chávez de la Mora practicó un diseño sobrio y austero, movido no solo por las razones teológicas, sino también por razones estéticas:

> Considero muy válido lo que nos enseñaron en la escuela de arquitectura: un género arquitectónico con cualidades constructivas que tiende a lo simple, sin alardes de formas, de sistemas constructivos. Necesitamos una mesura, una austeridad e incluso una modestia. Eso es parte de lo que analizábamos en la escuela, y que coincidía con esas raíces que veíamos de arquitectos tapatíos, de Díaz Morales y Barragán. Esa arquitectura tan sobria que la llaman incluso *del silencio*, con una modestia y una sen-

> cillez de formas […] Si podemos expresar un espacio o un volumen con sencillez, ¿por qué complicarlo? (Plazola Anguiano, 2010, p. 171).

El diseño de fray Gabriel era tan moderno como el de sus contemporáneos; se nutría de la misma tradición y partía de principios semejantes. Sin embargo, desarrolló una concepción opuesta de lo que era esencial en la arquitectura religiosa. El centro de su atención no fue el discurso visual proyectado hacia el exterior, pues este debía ser tan modesto como fuera posible; lo importante estaba en el interior, en la experiencia litúrgica que se suscitaba. Así lo explica Roberto Jaramillo (2013) a propósito de la capilla de Ahuacatitlán:

> Esta arquitectura [de Ahuacatitlán] tenía un lenguaje formal moderno y simple, austero y monacal, pero sobre todo una arquitectura brotada, nacida, de la liturgia. No era sólo el cambio de unas formas tradicionales por otras modernas, algo que ya hacían en México autores como Enrique de la Mora y Félix Candela; era que la arquitectura brotaba, como de su raíz y fuente, según lo dirá el Concilio, de la sagrada liturgia. Era un lenguaje arquitectónico diáfano para la liturgia.

Se trata, pues de una arquitectura que no se sirve del tema religioso, sino que está a su servicio; un diseño pensado de adentro hacia afuera. Fray Gabriel ensayó múltiples variantes de esta propuesta: ya fuera en las plantas circulares de las capillas monásticas de Ahuacatitlán, de Ahuatepec y de Ciudad Hidalgo, ya en las plantas cuadrangulares de la Capilla Ecuménica de la Paz de Acapulco o de la Abadía del Tepeyac, ya en el romboide de las capillas de la abadía Prince of Peace o del monasterio trapense del Curutarán, la colocación central del altar es una constante que evoca con gran fuerza expresiva la reunión de Jesús y sus discípulos en torno a la mesa para partir el pan.

Sin embargo, todas estas realizaciones –salvo la de Acapulco– comparten una característica en común: fueron encargadas por comunidades religiosas benedictinas. Estas obras, las más transgresoras y propositivas de fray Gabriel y de la arquitectura religiosa mexicana, solo han podido darse en estos contextos con características sociológicas muy específicas: son grupos pequeños, estables y bien organizados, con un alto grado de ilustración teológica y con una fuerte independencia con respecto al clero secular. El resto de sus diseños, que

representa una ingente mayoría con respecto a la totalidad de su obra, sí demuestra una privilegiada comprensión de las directrices del Concilio Vaticano II, pero no permite experiencias litúrgicas parecidas a las de las capillas benedictinas. Y es esta versión más "tradicionalista" y menos innovadora del diseño de fray Gabriel la que se ha extendido por todo el país y más allá de sus fronteras con el apoyo de la estructura clerical. Según el exhaustivo "currículum biográfico" elaborado por Guillermo Plazola (2010, pp. 157-165), entre 1957 y 2010 fray Gabriel diseñó en solitario o en colaboración con otros arquitectos alrededor de veintiún templos nuevos, desde basílicas –como las guadalupanas de México, Monterrey y Xalapa–, pasando por santuarios como el de Santo Toribio en Jalisco o el de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro en Tequisquiapan, hasta capillas grandes y pequeñas para el servicio religioso de diferentes parroquias, seminarios y obispos. (Entre las capillas, por su importancia internacional, destaca la de la Virgen de Guadalupe en las criptas de la Basílica de San Pedro, diseñada en colaboración con Pedro Ramírez Vázquez). Algunas iglesias resultan innovadoras tanto por su planta como por la distribución de los elementos del presbiterio y de la nave. Otras simplemente atienden, de modo más o menos creativo, los lineamientos del Vaticano II en plantas tradicionales, de tipo basilical.

Al lado de esta producción original y con la misma orientación reformadora, una parte importante de la aportación de fray Gabriel a la aplicación del concilio pasa por sus intervenciones de reacondicionamiento litúrgico en numerosas iglesias antiguas de todo el país y del extranjero, algunas de las cuales implicaron también una renovación del mobiliario y la iconografía.

Entre las cerca de cuarenta y cinco adaptaciones litúrgicas encargadas a Chávez de la Mora por obispos, parroquias y comunidades religiosas, destacan las que ha realizado en las catedrales de Cuernavaca, Guadalajara, Sisoguichi, Tula, Ciudad Obregón, Villahermosa y Tapachula, así como su prolífico trabajo en el Santuario Guadalupano de Zamora, un templo neogótico del siglo XIX que ha cobrado nueva vida e identidad con su participación. El resto corresponde a parroquias, santuarios y capillas de los estados de Jalisco, México, Morelos, Querétaro, Coahuila, Michoacán, Zacatecas y el Distrito Federal, además de las dieciséis intervenciones realizadas en Colombia, Gua-

temala, Francia, España, Inglaterra, Italia, Estados Unidos, Puerto Rico, Canadá, Costa Rica y Cuba.

Mención aparte merece el trabajo de fray Gabriel en la permanente modernización litúrgica y estética de los edificios que integran el complejo de la nueva Basílica de Guadalupe. En 1970, convocado por el rector de la Basílica, Guillermo Schulenburg –a quien había conocido en sus años de estudiante de teología en el Seminario Conciliar de México– erigió una "basílica efímera" que sirvió para albergar la celebración del 75 aniversario de la coronación de la Virgen. Posteriormente, entre 1973 y 1976 colaboró con Pedro Ramírez Vázquez –quien había fungido como sinodal en su examen de titulación– y José Luis Benlliure en el diseño de la nueva Basílica. A fray Gabriel se debe, cuando menos, la asesoría litúrgica para el diseño del presbiterio, así como el retablo de la Virgen y la capilla abierta. Posteriormente diseñó el carrillón, las estaciones del viacrucis que se encuentran en el atrio, las capillas de reconciliación, el logotipo y la tipografía identitaria de la Basílica; completó el bautisterio y diseñó su mobiliario y ornamentación; restauró, reacondicionó litúrgicamente e introdujo vitrales e iconografía contemporánea en la Basílica antigua –hoy templo expiatorio de Cristo Rey–, la Capilla del Pocito, la Capilla del Cerrito y la antigua Capilla de Indios. De acuerdo a la Secretaría de Turismo del Gobierno Federal (2016), la Basílica de Guadalupe es el segundo recinto religioso más visitado en el mundo, superado solo por la Basílica de San Pedro: el 12 de diciembre de cada año convoca a cerca de 7.2 millones de peregrinos y al año recibe 18 millones de visitantes. 64% de ellos son nacionales, provenientes de todos los estados del país, mientras que el 36% son extranjeros. Dado su altísimo nivel de exposición, estas expresiones arquitectónicas publicitan la liturgia renovada al estilo de fray Gabriel a nivel masivo.

A base de esta repetición incesante, a veces machacona, y acompañada por su característico diseño de iconografía, mobiliario, tipografía y "ajuar litúrgico", el estilo menos radical de fray Gabriel se ha popularizado entre el clero mexicano y ha colaborado a construir una especie de "identidad visual" del catolicismo mexicano posconciliar.

Fray Gabriel y los centros parroquiales:
redescubrimiento del sentido social de la liturgia

Otra de las claves de la radicalidad en el diseño de Chávez de la Mora, que lo distingue de la mayoría de los autores de arquitectura religiosa contemporánea, es su comprensión integral de la liturgia como una práctica que no puede desvincularse del resto de las actividades de la vida de la iglesia. Quizá como herencia del movimiento de Mont-César y su rescate del valor teológico y pastoral (*didascalia*) de la liturgia, quizá por su cercanía con el pensamiento teológico que dio origen a la Teología de la Liberación y sus estudios en el Instituto Latinoamericano de Liturgia Pastoral de Medellín –donde conoció entro otras figuras, a Gustavo Gutiérrez–, fray Gabriel se ocupó tanto en la teoría como en la práctica de la integración arquitectónica del templo con el conjunto de edificios que conforman una auténtica parroquia, la "casa del pueblo de Dios". Esta visión, de la que adolecieron y adolecen muchos otros arquitectos, se materializó en el diseño y la promoción de los centros parroquiales, una inquietud que fray Gabriel había cultivado desde su época de estudiante: el tema de su proyecto de titulación fue un centro parroquial para la comunidad de San José de Analco en Guadalajara. Esta línea de pensamiento litúrgico-eclesiológico fue confirmada y ampliada por la constitución *Sacrosanctum Concilium*. El texto afirma que la liturgia es resultado de la evangelización y, al mismo tiempo, es el motor de la acción caritativa de los católicos:

> La Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan para alabar a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor. Por su parte, la Liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados "con los sacramentos pascuales", sean "concordes en la piedad"; ruega a Dios que "conserven en su vida lo que recibieron en la fe", y la renovación de la Alianza del Señor con los hombres en la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo.

A partir de estos principios, y fundamentada en textos paulinos, fray Gabriel desarrolló una teoría personal sobre las actividades y los

espacios que debían acompañar al templo en la unidad arquitectónica más amplia de un centro parroquial:

> Una consideración más sobre la liturgia es esta que entiende la actividad litúrgica en un sentido total, integral, ampliándola comprensivamente a toda la pastoral. Así lo entendía san Pablo, pues expresamente llama "liturgia" (servicio litúrgico) a:
> La predicación de la palabra, el apostolado es una "liturgia": Rom. 1,9 16 41 (Liturgia) sagrado oficio, consiste en anunciar la "buena noticia"
> La ayuda solidaria, servicio de caridad, como era la colecta: 2 Cor. 9, 12: "El servicio de esta acción sagrada (liturgia), redunda en acción de gracias".
> La misma vida del cristiano es una "liturgia": Rom. 12: "ofrezcan su propia vida, como lo es, un culto espiritual".
> Fil, 2, 17: "el sacrificio litúrgico que es su fe".
> De este modo, se podría hablar de un concepto amplio de "liturgia", abarcando lo que llamábamos "anterior" (evangelización) y lo que considerábamos "posterior" (servicio de caridad), uniéndolo al momento celebrativo. "Liturgia" como integradora, originadora de todas las acciones pastorales; por eso, en un lugar "central" (Chávez de la Mora, 2013).

Muy lejos de las preocupaciones por la originalidad formal que caracterizaron al último tercio del siglo XX, y en concordancia con la programación cristocéntrica del espacio celebrativo, fray Gabriel dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a resolver en sus edificios esta noción amplia de liturgia como culmen y fuente. Lo que está en juego es la codificación arquitectónica de una concepción de la experiencia religiosa que trasciende la cultualidad y que tiene serias implicaciones éticas de compromiso social. En esta línea ha diseñado al menos siete centros parroquiales en Jalisco, Coahuila y el Distrito Federal, así como los conjuntos pastorales de las catedrales de Tabasco, Mexicalli y Ciudad Nezahualcóyotl. Además, su formulación teórica, titulada "El Programa Arquitectónico de la Casa de la Iglesia-Local", tuvo una recepción especialmente positiva en su natal Guadalajara, donde el obispo José Salazar López la adoptó como el esquema oficial para las construcciones religiosas de la diócesis.

Fray Gabriel realizó también, en colaboración con Ángel Negrete, el proyecto de conjunto de la Sede de la Conferencia del Episcopado Mexicano y del Seminario Interdiocesano Guadalupano (hoy simplemente

Seminario Diocesano de Cuautitlán). En este rubro hay que señalar también las dos grandes abadías benedictinas de su autoría: la del Tepeyac, en la que reside, y la abadía Prince of Peace, en Oceanside, California, Estados Unidos, así como un convento más pequeño en Cuernavaca.

III. Conclusión: agotamiento y vigencia de una renovación permanente

La institución reformada

Este año se cumplen sesenta y seis de la llegada de Lemercier a Ahuacatitlán; cincuenta y nueve de la revolucionaria capilla de Santa María de la Resurrección y de la remodelación de la Catedral de Cuernavaca; cincuenta y cuatro del inicio de las sesiones del Concilio Vaticano II; cincuenta y tres de la promulgación de la constitución *Sacrosanctum Concilium*; y cincuenta y dos de la instrucción *Inter Oecumenici*. Las condiciones y características de la arquitectura y la teología que se hacen hoy son muy distintas de aquellas que originaron la capilla de Ahuacatitlán. A pesar de que fray Gabriel sigue en activo –actualmente trabaja en dos proyectos para Michoacán y uno para Chiapas–, con medio siglo de distancia es necesario evaluar una obra que, por su significado histórico y estético, no solo es patrimonio de los católicos, sino de todos los mexicanos.

Hoy puede decirse que el grueso del catolicismo mexicano logró familiarizarse con la propuesta litúrgica del Vaticano II, y que una parte considerable de esa adaptación se dio a través del lenguaje de fray Gabriel. En este sentido, fue también muy importante la aportación de Chávez de la Mora como divulgador de las premisas esenciales de los documentos conciliares y posconciliares relativos a la liturgia. A este respecto, el arquitecto Alberto González Pozo (2005, p. 100) apunta:

> Circulan por ahí, en forma de copias xerográficas, diversos esfuerzos de Fray Gabriel Chávez de la Mora por poner en claro sus ideas sobre programación de iglesias. Son textos breves, escritos con la peculiar caligrafía a la que ya nos hemos referido antes, y van siempre acompañados de esquemas donde los conceptos se representan diagramática-

> mente. Fueron hojas sueltas muy apreciadas, que tuvieron mucha difusión entre los especialistas.
> Sin embargo, la *summa* de sus reflexiones sobre programación del espacio sagrado están [*sic*] desplegadas al máximo y con toda claridad en un ensayo de 130 páginas publicado en ocasión del 1er. Seminario Nacional de Arte Sacro que se celebró en Colima en marzo de 1982. Lo intituló, sencillamente: "El programa arquitectónico de la casa de la iglesia-local". Es un texto que sigue siendo, a más de dos décadas de distancia, fuente de reflexión y orientación para quien quiera diseñar un templo católico.

Este ejercicio de difusión y divulgación se complementa con numerosas ponencias en congresos nacionales e internacionales sobre la materia, cursos a comunidades religiosas o parroquiales y, sobre todo, la participación que fray Gabriel ha tenido en la Comisión Nacional de Arte Sacro y en distintas comisiones diocesanas, como las de México y Guadalajara. En este sentido, Chávez de la Mora afirma:

> Me ha gustado trabajar con las comisiones de arte sacro de las distintas diócesis, sobre todo las de Guadalajara. Donde hay comisiones es más fácil encarrilar los proyectos porque hay arquitectos y sacerdotes encargados. En Guadalajara hay una buena comisión de arte sacro y he participado mucho por allá. Les propuse un plan maestro o guía maestra para un centro parroquial allá en Guadalajara, y es un plan que se toma como modelo. Por eso hay construcciones con ese criterio, bonitas y feas, diría yo, aunque muy funcionales desde el punto de vista litúrgico y pastoral (Plazola Anguiano, 2010, pp. 172-173).

Así pues, su participación en la recepción mexicana del Concilio Vaticano II, particularmente en lo concerniente a liturgia y arquitectura, trasciende su propia obra con alcances que resultaría muy difícil delimitar. Sin embargo, como se ha tratado de mostrar en las páginas precedentes, dentro de esa ingente obra, como un capítulo aparte, existe una corriente de diseño mucho más radical que solo ha sido posible bajo condiciones muy específicas.

La reforma institucionalizada

En sus orígenes, la reforma litúrgica de fray Gabriel y sus obras más cristocéntricas fueron posibles gracias a un clima teológico que podría

calificarse como progresista dentro de la iglesia católica. A finales de los años cincuenta, el arriesgado perfil experimental de sus obras tenía sentido solo si se consideraba como parte de un movimiento renovador más amplio, fundamentado en el liderazgo pastoral de Sergio Méndez Arceo y, sobre todo, el cristianismo monástico y anticlerical de Lemercier, incluida su posterior deriva hacia el psicoanálisis.

En la década de los setenta, una antigua amistad con Guillermo Schulenburg, rector de Guadalupe, y con Pedro Ramírez Vázquez, el arquitecto de las grandes obras de los regímenes priístas –Estadio Azteca, Museo Nacional de Antropología, Museo de Arte Moderno, Museo del Templo Mayor, Cámara de Diputados–, se tradujo en una serie de encargos que incluyeron su nombre en el proyecto de la Basílica de Guadalupe y que le permitieron entrar en contacto con el nivel más alto de la jerarquía católica mexicana. Este desplazamiento desde las fronteras de la herejía hasta el corazón de la ortodoxia, incluso sin proponérselo, colocó a fray Gabriel en una posición inmejorable para darle dimensiones nacionales a su lectura de la reforma. ¿Qué ganó y qué perdió en esta transición? Ganó, desde luego, validación oficial y patrocinios. A cambio, su reforma litúrgica perdió en buena medida la radicalidad de su crítica en diferentes aspectos.

Por un lado, la arquitectura religiosa de fray Gabriel, igual que la reforma litúrgica en sí misma, ha perdido empuje en su promoción de la participación de los laicos y en su crítica de la clericalización de la iglesia. Vistas en el espejo de la capilla de Ahuacatitlán, la mayoría de sus iglesias diocesanas más recientes no tienen el mismo impulso cristocéntrico ni generan aquella experiencia viva e igualitaria de "pueblo de Dios". En atención a las disposiciones del Concilio, y en especial al Misal Romano, Chávez de la Mora ha acentuado cada vez más la distinción entre el presbiterio y la nave de los fieles, otorgando al primero atributos visuales que resaltan las diferencias jerárquicas entre los participantes. El sentido *kenótico* de sus primeras obras se ha desdibujado un poco. Solo sus capillas para monasterios benedictinos conservan esa radical centralidad del altar que lo caracterizó en sus inicios.

Por otro lado, la renovación de fray Gabriel perdió también su capacidad de crítica frente a las formas de la liturgia oficial. Cuando se afirma eufemísticamente que su trabajo de los cincuenta "se adelantó" al Concilio, en realidad se está diciendo que esas obras desacataron la normativa

vigente en el Vaticano. Se trataba de una verdadera apuesta que pagaba sus riesgos con la posibilidad de vivir una experiencia comunitaria cristiana más cercana al espíritu evangélico. El Concilio avaló muchas de esas propuestas, pero también desaconsejó o condicionó otras. A partir de entonces, la renovación litúrgica, en sentido estricto, dejó de ser tal: se convirtió en la aplicación de una serie de nuevas normas oficiales. En este proceso, el estilo de fray Gabriel se consolidó a la vez que perdió creatividad. Se despojó de su fuerza transgresora y experimental antes de que los objetivos perseguidos desde su época de monje en Ahuacatitlán se cumplieran plenamente. Dejó de ser un crítico de su iglesia para convertirse en divulgador y promotor. Es comprensible y sensato que fray Gabriel haya decidido asumir los resultados conciliares como las nuevas reglas del juego. Sin embargo, por su fidelidad al Concilio, su obra ha comenzado a envejecer al mismo ritmo que los documentos vaticanos. Los centros parroquiales que propone están diseñados para acoger a los fieles católicos, siendo que los tiempos de creciente secularización exigen que la iglesia salga a la calle a evangelizar. La liturgia católica hoy da muchas señales de agotamiento y necesita que alguien vuelva a transgredir las normas para impulsarla a tomar nuevos caminos; alguien como el "destructor de catedrales" Gabriel Chávez de la Mora.

Además, su estilo de trabajo "solitario" ha impedido que su reforma se reproduzca en la formación de nuevos cuadros de arquitectos con conocimientos de teología litúrgica. Fray Gabriel no formó un taller del que pudieran surgir jóvenes creadores que continúen o reinterpreten su trabajo. Sus numerosas obras aparecen como una línea evolutiva aislada de la arquitectura religiosa mexicana, cercana al oficialismo institucional, pero sin relación alguna con las realizaciones de otros arquitectos y grupos católicos. Así, al lado de las obras de fray Gabriel proliferan en México diversas versiones posmodernas de los "cascarones sagrados" del siglo pasado, con propuestas visuales espectaculares, pero con una lógica litúrgica más cercana al concilio de Trento que al Vaticano II. Tal es el caso, por ejemplo, de la parroquia de la Esperanza de María en la Resurrección del Señor, de Plutarco Barreiro (2002), y la parroquia de San Josemaría Escrivá, de Javier Sordo Madaleno (2008). Ambos edificios, a pesar de su diseño formal innovador, proponen una experiencia litúrgica tradicionalista. Así, mientras en Europa surgen cada vez más propuestas de planta "cristocéntrica", en México

esta línea de desarrollo ha quedado relegada a las capillas monásticas de fray Gabriel y a algunas pocas construcciones más de otros autores que siguen su huella –exceptuando, quizá, los edificios proyectados por el movimiento Camino Neocatecumenal, que responden a un programa de diseño y de praxis litúrgica muy específico.

El papel de la reforma hoy

Si fray Gabriel ha perdido mucho de su radicalidad transgresora, no sucede lo mismo con la capacidad crítica nacida de sus postulados sobre el sentido social de la liturgia y de la vida cristiana en general. La bella sobriedad y funcionalidad de sus edificios son en sí mismos, sin proponérselo, una denuncia silenciosa de los excesos de la arquitectura posmoderna y de algunas falsificaciones de la arquitectura religiosa actual.

Hay una serie de problemáticas que un cierto tipo de arquitectura –muy popular desde hace algunos años por su espectacularidad– plantea al diseño de espacios religiosos. En primer lugar, su valoración exacerbada de la forma redunda muchas veces en un sacrificio de la óptima funcionalidad litúrgica y pastoral, en una reedición aumentada del error de los "cascarones sagrados" del siglo XX. En otras ocasiones, la deconstrucción de las tipologías tradicionales que se llevan a cabo dificulta la integración y la síntesis con la identidad arquitectónica del templo católico: su rechazo de la tradición los incapacita para entender una experiencia humana que se fundamente en gran medida en ella. Finalmente, en algunos casos los arquitectos emplean elementos formales tomados del lenguaje secularizado, lo que da pie a que los templos se asemejen a construcciones ya existentes cuya identidad resulta incompatible con un espacio litúrgico (Krieger, 2009, pp. 5-6).

En este sentido, Alejandro Aguilera (2010, pp. 7, 8, 9) reivindica el trabajo de fray Gabriel como una crítica al estado actual de la arquitectura en general y de la arquitectura religiosa en particular:

> En medio de esa arquitectura del espectáculo y de la mercadotecnia, donde se generan marcas más que arquitectos, se afirma sin rubor en una revista especializada que hoy tener un Armani es similar a tener un Gehry (…).

> En este contexto que se describe, trabajar de forma racional, discreta, modesta, preocupado por la constructividad y los costos de las propuestas parecería ir en dirección contraria en una calle de un solo sentido, y eso es lo que a mi juicio hace fray Gabriel. De allí parte el gran valor de su trabajo, de vivir al margen del oropel sin perder nunca la brújula y sin hacer concesiones (…).
> Hoy su trabajo es subversivo; incluso se podría entender como una crítica al mundo arquitectónico globalizado, porque en fray Gabriel nada es artificioso. Las cosas tienen su tiempo, su lugar y una lógica implacable.

Este elogio de la resistencia no es un recurso retórico. Fray Gabriel en realidad se ha opuesto a diferentes proyectos que, en su opinión, contradicen los principios evangélicos de pobreza y sencillez. Tal es el caso de la intención del obispo de Ecatepec, Onésimo Cepeda, de recubrir la catedral diocesana con espejos, o el proyecto elaborado por Fernando Romero, uno de los arquitectos mexicanos más influyentes y con mayor proyección internacional en la actualidad, para una parroquia en la Central de Abastos del Distrito Federal. Chávez de la Mora se opuso a ambos proyectos, que ignoraban por completo el compromiso social exigible a toda construcción religiosa desde el punto de vista evangélico. Y fue escuchado. Este último ejemplo resulta paradigmático: ya sea que la decisión haya sido tomada por la arquidiócesis, por los locatarios o por ambas partes, la elección de la propuesta austera de Chávez de la Mora en lugar del proyecto vanguardista y espectacular del arquitecto estrella del momento sugiere que determinados sectores del catolicismo mexicano han hecho suyos los principios de la reforma litúrgica que iniciara un monje arquitecto en un pueblo a las afueras de Cuernavaca hace cincuenta y nueve años.

Bibliografía

Aguilera, A. (2010), "Trabajar a contracorriente: Fray Gabriel Chávez de la Mora", en G. Plazola, *Arquitecto fray Gabriel Chávez de la Mora*, México, Plazola Editores, pp. 7-9.

Bugnini, A. (1999), *La reforma de la liturgia. 1948-1975*, Madrid, BAC.

Chávez de la Mora, G. (2013), "Nuevas construcciones", en A. P. México (ed.), *Jornada de Arte Sacro 2013: Ayer y hoy en el arte sacro de la Ciudad de México,* México.

Eco, U. (1999), *La estructura ausente. Introducción a la semiótica,* Barcelona, Lumen.

Fernández Cobián, E. (2009), "El estado de la cuestión", en E. Fernández Cobián (Ed.), A Coruña, Netbiblo, pp. 8-37.

Findley, L. (2005), *Building Change. Architecture, Politics and Cultural Agency*, Londres, Routledge.

González Faus, J. I. (2010), *Otro mundo es posible desde Jesús*, Santander, Sal Terrae.

González Pozo, A. (2005), *Gabriel Chávez de la Mora.* Guadalajara, México, Gobierno del Estado de Jalisco; U. de G.; ITESO.

González, F. M. (2011), *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*, México, Tusquets.

Inter Oecumenici. (26 de Septiembre de 1964), publicada por la Sagrada Congregación de Ritos y el Consilium. Vicaría de Pastoral de la Arquidiócesis Primada de México. Recuperado el 10 de mayo de 2015 en:
http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/inter_oecumenici.pdf

Jaramillo Escutia, R. (25 de enero de 2013). *Laudatio en honor de fray Gabriel Chávez de la Mora*. Universidad Pontificia de México. Recuperado el 10 de mayo de 2015 en:
http://www.pontificia.edu.mx/eventos/2013-01-honoris/discursos_laudatio_Fray_%20Gabriel_06022013.pdf

Krieger, P. (2009), "Arquitectura contemporánea para el culto católico en México. Estrategias de investigación e interpretación", en I. San Martín, y P. Krieger, *Sacralización, culto y religiosidad en la arquitectura latinoamericana, 1960-2010*, México, UNAM, pp. 1-26.

Lancaster, R. (1955). *Los tapatíos en el siglo XVI*. En *Historia Mexicana*; Vol 4, No. 3 (Año 1955), México. Recuperado el 15 de abril de 2016, de:
http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/TK8D5XVQ3JLCSXB3END1BY7RTBXC1I.pdf

Lemercier, G. (1968), *Diálogos con Cristo. Monjes en Psicoanálisis.* Barcelona, Península.

Liturgicae Instaurationes. (5 de septiembre de 1970). Vicaría de Pastoral de la Arquidiócesis Primada de México. Recuperado el 15 de abril de 2016 en: http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/liturgicae_instaurationes.pdf

López Martín, J. (1996), *La liturgia en la iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral,* Madrid, BAC.

Noelle, L. (1986), *Arquitectura religiosa contemporánea en México. Nuevas expresiones.* Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM. p. 145. Recuperado el 10 de mayo de 2015 en: http://www.analesiie.unam.mx/pdf/57_141-149.pdf

Pérez-Gómez, A. (2014), *Lo bello y lo justo en la arquitectura. Convergencias hacia una práctica cimentada en el amor,* Xalapa, Universidad Veracruzana.

Plazola Anguiano, G. (2010), *Arquitecto fray Gabriel Chávez de la Mora.* México, Plazola Editores.

Ponce, A., & Robles, M. (9 de enero de 1988). *Los tiempos polémicos del concilio. Lemercier, que conmocionó a la Iglesia, murió en silencio*. En *Proceso*. Recuperado el 30 de abril de 2016 en: http://www.proceso.com.mx/147638/los-tiempos-polemicos-del-concilio

Sacrosanctum Concilium. (4 de ciciembre de 1963), recuperado el 10 de mayo de 2015, de Vicaría de Pastoral de la Arquidiócesis Primada de México. http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/sacrosanctum_concilium.pdf

San Martín Córdova, I. (2009). *Cascarones sagrados. Dimensión urbana de los templos católicos en la ciudad de México*. Col. Anuarios del Posgrado de la División de Ciencias y Artes para el Diseño, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2009. Recuperado el 10 de mayo de 2015, de http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/371-5175xyq.pdf

Secretaría de Turismo del Gobierno de la República (11 de febrero de 2016), *México entre los países más visitados por turismo religioso: SECTUR,* recuperado el 30 de abril de 2016. https://www.gob.mx/sectur/prensa/mexico-entre-los-paises-mas-visitados-por-turismo-religioso-sectur

Pueblo creyente e Iglesia en la construcción de dos devociones en Jalisco

Los santos Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca

Amílcar Carpio Pérez

El leitmotiv de las siguientes líneas gira entorno a la figura del santo y la devoción que existe entre el pueblo creyente. Considero la santidad como una construcción o representación, donde juega un papel importante la Iglesia católica como institución, porque representa la postura de su jerarquía, ya que a través de los santos se proyecta al mundo un modelo, la imagen de buen cristiano buscado por la Iglesia en cada periodo. Uno de los mecanismos donde la Iglesia hace evidente esta construcción, es en los procesos de canonización, que es el procedimiento histórico- jurídico mediante el cual la Iglesia analiza las virtudes de un católico para poder ser considerado santo. Pero, existe un proceso que en varios casos corre paralelo o incluso anticipa al promovido por la Iglesia; alrededor de algunos santos, es el pueblo creyente quien inicia su fama de santidad y la difusión como protector de alguna región o de problemas específicos. De esta forma es el pueblo creyente el que se apropia y difunde la imagen de santidad, integrando la devoción como parte importante en su vida comunitaria.

En esta investigación intento ahondar en el papel del pueblo creyente en la construcción de una devoción tomando como ejemplos la figura de dos santos canonizados en el año 2000: Cristóbal Magallanes Jara y Agustín Caloca ambos sacerdotes pertenecientes a la parroquia de Totatiche, Jalisco y muertos en 1927. A partir de la muerte de estos sacerdotes se creó en torno a sus figuras una serie de justificaciones teológicas, procesos eclesiales, hagiografías, imágenes, prácticas, ritos y costumbres que nos posibilitan entender cómo se construye una devoción. En estas líneas planteo abarcar los episodios claves para entender el origen, evolución y difusión de estas devociones y los elementos que influyen en su construcción; aunque entiendo que en la construcción de una devoción se debe considerar tanto la participación de la jerarquía católica como la del pueblo creyente, sólo me centraré en este último.

Para esta investigación sigo los trabajos que consideran a la religión como un sistema de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, además de un sistema de símbolos que se usan para dar sentido a la vida personal y comunitaria, y que se manifiesta en la vida cotidiana y en la construcción de formas de vida permanentes en el largo plazo. De esta forma, la religión engloba desde las complejas elaboraciones metafísicas y teológicas hechas por una élite que establece la ortodoxia de la práctica religiosa, hasta las creencias simples, cotidianas o subalternas de los creyentes que se vinculan con el dogma religioso y manifiestan la autonomía y vitalidad popular. Por ello, en la construcción de toda devoción hay una articulación de elementos teológicos y hagiográficos, además de leyendas, milagros y manifestaciones de religión popular que hacen posible el fervor y la devoción.

Asimismo, la religión es un hecho social y su estudio se debe hacer tomando en cuenta los contextos históricos en que se desarrollan. En el caso del catolicismo hay que considerar que no es homogéneo y se manifiesta mediante acontecimientos que son motivados por el contexto histórico y las condiciones geohistóricas de cada región, volviéndose factor de identidad en las sociedades donde el catolicismo influye en los rasgos de la vida de sus pobladores.

Por lo tanto, alrededor de una devoción existen diversos elementos que explican su construcción, desde las posturas y las acciones adoptadas por la Iglesia católica desde el Vaticano y a nivel nacional, pasando por las acciones adoptadas por la Iglesia local, la apropiación de la devoción del pueblo creyente, y las prácticas religiosas populares que se crean en torno a ella, etcétera.

Tomando en cuenta los apuntes anteriores considero que para llevar a buen término una investigación sobre algún santo o devoción que considere a profundidad las problemáticas que suscitan, es fundamental considerar los siguientes puntos: 1) La construcción de una devoción y los modelos de santidad están condicionadas por el contexto histórico vivido por el catolicismo: A lo largo de la historia la imagen de santidad ha evolucionado y el cambio en los modelos de santidad propuestos por la Iglesia se deben estudiar tomando en cuenta el contexto social y político que enfrentó el cristianismo en general y el catolicismo en particular. La construcción de los modelos de santidad obedece al contexto histórico de una época y se refleja en la

mayoría de los casos en los procesos de beatificación y canonización, así como en el discurso hagiográfico. 2) Hay que considerar que en la apropiación de las devociones por parte de los creyentes, influyen los procesos y características particulares de una región: en la construcción de nuevas devociones en México, se tiene que considerar las variaciones regionales para comprender el por qué, en algunas regiones del país la devoción hacia estos nuevos santos fue aceptada y difundida por la feligresía como en Jalisco, y en otras regiones estas devociones se encuentran en el olvido como sucede por ejemplo con las devociones de los sacerdotes muertos en el estado de Guerrero durante la guerra cristera, Margarito Flores y David Uribe. Las variaciones regionales están relacionadas con el impacto de la secularización, la pluralidad y diversidad religiosa, así como la situación local del catolicismo en las últimas décadas. 3) Alrededor de toda devoción se construyen o fabrican tradiciones, hagiografías, milagros, ritos y prácticas religiosas a diferentes niveles (tanto en la jerarquía eclesiástica como a nivel popular) que se articulan para construir una devoción: Siguiendo la propuesta del historiador Peter Burke, que considera la construcción o fabricación simbólica de "grandes hombres" a partir de la producción, circulación y recepción de los materiales producidos en torno a estos personajes (arte, música, literatura, textos, esculturas, etc.). Propongo trabajar la construcción de estos santos considerándolas como creaciones colectivas que responden a demandas parcialmente inconscientes. De esta forma el autor señala que "No he titulado este libro la fabricación de Luis XIV con el fin de destruir o demoler al rey… El término fabricación no tiene por objeto sugerir que Luis era artificial mientras que otras personas eran naturales. En cierto sentido, como lo demuestra sagazmente Goffman, todos nos construimos a nosotros mismos…Fabricación es una palabra que sugiere un proceso, y yo quisiera centrarme en un proceso de creación de imagen… Un término como fabricación, al igual que la estructuración cronológica de este ensayo, puede contribuir a dar una sensación de desarrollo…" (Burke, 2003, pp. 20-23) Para Burke, un personaje se puede construir a partir de imágenes, narraciones, pinturas, medallas, etcétera, pero también a partir del análisis de los rituales, por ejemplo, el toque real. De esta forma, como en el caso de un rey, la imagen de un santo se construye o fabrica y alrededor de ambos se generan ritos

y tradiciones que en algún momento fueron creadas o fabricadas. En toda devoción hay una serie de prácticas y rituales que se van construyendo en ocasiones de manera inconsciente, y que en el transcurso de los años se arraigan hasta volverse una tradición entre la feligresía. Así, considero que las devociones como las tradiciones se construyen o "inventan". Por lo mismo la santidad o el "…santo es un producto, una construcción…una manufactura que, como tal, presenta una forma estética que responde a un proceso de elaboración técnica." (Sánchez, 2004, p. 19)

Por lo anterior, también retomó parte de la propuesta del historiador Eric Hobsbawm sobre la construcción o invención de tradiciones. Para él una tradición inventada tiene las siguientes características: "…implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado". (Hobsbawm, 2002, p. 8) Ejemplo de esta última propuesta dentro de las devociones, son las oraciones, la liturgia, las peregrinaciones, los exvotos e imágenes, etcétera. Considero que el estudio de una devoción desde esta óptica es posible, y nos permite conocer parte del complejo entramado de la religión institucional y la religión popular. Para ello, hay que considerar que las prácticas y los ritos que se generan tienen un alto contenido ritual y simbólico, sin perder de vista que dentro de lo religioso existen elementos políticos que tienen injerencia en este tipo de manifestaciones religiosas.

Considero que en la construcción de un santo y de su devoción existen una serie de interrogantes que hay que tomar en cuenta para profundizar en esta problemática, desde la más general: ¿Cómo se construye una devoción? Hasta una serie de interrogantes particulares para entender la construcción de devociones como: ¿Qué elementos posibilitan el arraigo de una devoción entre el pueblo creyente? ¿Cuál es la relación en la actualidad de estas devociones con los problemas de sus creyentes? ¿Qué prácticas religiosas se han generado alrededor de estas devociones? Estas son las preguntas principales que orientaron estas líneas.

Este texto está dividido en dos apartados, en el primero revisaré brevemente la evolución de la figura de Cristóbal Magallanes y Agustín

Caloca, de sacerdotes a santos y su actual devoción. En segundo lugar, abordaré cuál es el papel del pueblo creyente en la construcción de estas devociones, destacando el lugar que ocupan las reliquias en su difusión.

El origen de una devoción: mártires de la Cristiada

En el caso de los santos cristeros Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca el contexto en el que mueren nos permite entender gran parte de esta construcción. En 1914 inicia en México un periodo considerado de persecución religiosa que tiene su clímax con el conflicto de 1926-1929 conocido como la "guerra cristera" y que se prolongó en algunas regiones hasta finales de los años treinta. Los problemas cobraron otra dimensión cuando los obispos decidieron suspender el culto público (lo que provocó el cierre de los templos en todo el país el 31 de julio de 1926) para protestar por una nueva ley que establecía la supeditación del clero al poder civil e introducía cambios en materia de culto. Ante la medida, el gobierno de Calles exigió a los gobernadores aplicar la ley y castigar a los infractores; esta situación polarizó las relaciones entre la Iglesia y el Estado y dio pie a la persecución de laicos, sacerdotes y religiosos. Si bien el conflicto se había iniciado entre las cúpulas eclesiásticas y del gobierno federal, en la medida que la problemática se agudizó, varios seglares católicos integraron las filas de cristeros esperando resolver problemas viejos y agravios latentes de los años de la postrevolución, además de los motivos religiosos.

En este contexto, en mayo de 1927, el sacerdote de Totatiche, Jalisco, Cristóbal Magallanes Jara y su auxiliar Agustín Caloca fueron detenidos y fusilados por la tropa federal. Las muertes ocurrieron cuando el conflicto "*cristero*", llegó a los enfrentamientos armados en el Estado de Jalisco; desde hacía algunos meses el ejército recorría la región norte del Estado, mediante el argumento de frenar la desobediencia del clero y dando muestras de una vocación anticlerical, promovida por el presidente de la república Plutarco Elías Calles y los gobernadores.

Como consecuencia de este conflicto, varios de los católicos muertos fueron considerados mártires y en algunos casos décadas más tarde promovieron sus causas de canonización. En el caso de los márti-

res mexicanos del periodo de la guerra cristera, sus muertes se dieron en un contexto donde el discurso social de la época estaba impregnado de la imagen del martirio; esta idea se difundió entre varios círculos y sectores del catolicismo a través de diversas narraciones, oraciones, textos, panfletos, imágenes, fotografías, etcétera. No fue raro encontrar a la muerte de un católico alguna mención textual o simbólica sobre su martirio. Pero años más tarde este reconocimiento sólo sería beneficio de unos pocos católicos, en su mayoría religiosos; los seglares fueron despojados de esta distinción por parte de la jerarquía de la Iglesia. De esta forma, unos años después del conflicto religioso la Iglesia buscó el reconocimiento oficial a sus mártires por medio de la canonización; una de las imágenes que se impulsaron en un primer momento, fue la de sacerdotes "pacifistas" debido a que la Iglesia considera que no participaron en el conflicto de forma armada o violenta (Carpio, 2015).

En 1934 monseñor Francisco Orozco y Jiménez hizo un primer intento para comenzar el proceso de canonización de algunos sacerdotes mártires de la Diócesis de Guadalajara, pero varios factores complicaron llevar a buen puerto dicha empresa, entre ellos la inexperiencia para armar los expedientes en la fase diocesana como lo requiere la Congregación para la Causa de los Santos, y principalmente la muerte del arzobispo Orozco y Jimenez. Tuvieron que pasar algunos años para que varios mártires de la persecución religiosa llegaran a los altares; fue hasta 1992 con el Papa Juan Pablo II que se consiguió su beatificación y en mayo de 2000 su canonización, Cristóbal Magallanes encabezó la lista de 25 mártires que fueron elevados a santos de los cuales 16 pertenecen al estado de Jalisco.

En la canonización de los mártires mexicanos fueron vitales los cambios introducidos en el proceso de canonización durante el pontificado de Juan Pablo II, que permitió entre otras cosas agilizar el proceso y acortar los tiempos. Asimismo, hay que tomar en cuenta que hasta el año 2000 México sólo contaba con un santo (San Felipe de Jesús) y una virgen (Guadalupe) que se pueden considerar como originarios de estas tierras. Resultado de las canonizaciones y beatificaciones durante el pontificado de Juan Pablo II, México se convirtió en el país latinoamericano con más santos y beatos, lo que implica que el catolicismo mexicano tiene hoy varias "devociones en construcción" (Carpio, 2015).

La proclamación de 25 santos mexicanos considerados mártires fue un acontecimiento singular que caracterizó la coyuntura de las relaciones Iglesia-Estado-sociedad de finales del siglo XX. Pero al margen de los procesos formales, en algunos pueblos los creyentes católicos habían iniciado el reconocimiento a sus mártires y posteriormente fortalecieron su devoción. Por ejemplo, a partir de su muerte y a través del martirio la figura de Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca en el norte de Jalisco eran conocidas desde el momento de su muerte: la fama de santidad y de martirio se difundieron rápidamente por la región. En la actualidad son símbolos religiosos transnacionales debido a que sus fieles han migrado llevando consigo la devoción en su viacrucis migratorio. De esta forma primero en su región y después en el estado sus nombres comenzaron a mitificarse entre la población, otorgándole la santidad, a grado tal que pronto fueron motivo de devoción. La muerte de estos mártires dio inicio a una nueva devoción, el pueblo desde el martirio ya los consideraba santos en un acto de religión popular.

La devoción del pueblo creyente: la construcción de una devoción desde abajo

Una devoción es una manifestación de religiosidad vinculada al sentimiento individual, sin omitir que hilos institucionales sobre todo dentro del catolicismo inciden en esta práctica. De manera corriente se considera como un sentimiento de profundo respeto y admiración inspirado por la dignidad, la virtud o los méritos de una persona o un sentimiento y actitud de profunda veneración religiosa. De esta forma las "devociones" son formas de "culto popular, expresiones de afectividad religiosamente expresada, y de una relación de dependencia y transacción entre los "santos" y el creyente popular." Las devociones se configuran principalmente en las religiones populares.

Un primer momento fundamental en la construcción de estas devociones lo representa la muerte y martirio de estos sacerdotes. Las muertes de Cristóbal Magallanes y su auxiliar Caloca inician una nueva devoción, aunque su canonización llegó en el año 2000. En el caso de los santos es primordial la participación de los fieles para difundir una devoción y su culto, no obstante que es la Iglesia la que legitima con la

beatificación o canonización, pero son los creyentes quienes difunden y se la apropian. En la devoción de Cristóbal Magallanes y de Agustín Caloca, el pueblo de Totatiche fue fundamental en su origen. El pueblo desde el martirio ya los consideraba santos en un acto de religión popular. Por religión popular se entiende siguiendo a Roberto Blancarte (1996) cuando: "el pueblo (por consiguiente, los laicos) es el organizador y conductor de su experiencia religiosa, así como el administrador de los bienes simbólicos. En tales casos la participación del clero es muy escasa, controlada y delimitada" (306).

En el caso de Cristóbal Magallanes, los testimonios indican que aún en vida ya era visto como un santo: "Sí. Tengo muy presente que cuando aún vivía, todos creían que el cura Magallanes ya era santo. Era una persona muy distinta a nosotros" (Cobian y Vera, 2000, p. 52). Con la muerte de Magallanes se inicia un culto que contribuye a consolidar elementos de identidad común. A través de la imagen de Magallanes el pueblo proyecta su imagen, la figura de Magallanes representa virtudes, santidad, martirio, fe, la vida ejemplar de un católico.

El inicio de la devoción hacia estos sacerdotes debemos considerarlo desde el momento de su martirio, los testimonios sobre su muerte reafirman la santidad otorgada a Magallanes por parte del pueblo: "A Colotlán tocó ver cómo mueren los santos, cómo mueren los mártires y cómo mueren los hombres incendiados de amor divino. Sí, porque aunque el señor Cura era de origen humilde, tenía un alma grande. Su semblante risueño y apacible semejaba el de un santo" (Sandoval, 2000, p. 149). Ahora bien el inicio de esta devoción está ligado al sentimiento religioso expresado en el catolicismo popular, y manifestado a través de símbolos religiosos ya existentes o de reciente creación, en el caso de Cristóbal Magallanes sus reliquias fueron los símbolos religiosos que le dieron origen:

> Luego empezaron a llegar otras gentes: ya los fusilaron, ya los fusilaron y todos a llore y llore en una lloradera qué Pos que hacemos…, De poco rato empezó a salir gente y empezaron a llevar algodones. Ah, porque cuando salimos de la parroquia, ya los tenían tirados en el zaguán del cuartel, ahí en el vil suelo y empezó la gente a recoger sangre con algodones. Muy sangrados los cuerpos, viera; la cara no. Otras personas con tijeras les cortaban pelo, pedacitos de ropa, en fin… (Sandoval, 2000, p. 154).

En 1933 se exhumó el cuerpo del cura Cristóbal Magallanes del panteón de Colotlán, cuyos restos y pertenencias fueron colocadas en una urna y trasladados a Totatiche, la exhumación y traslado de estas reliquias marcan el inicio formal de esta devoción, ya que se establecen por primera vez la manifestación del sentimiento religioso del pueblo hacia las reliquias de estos mártires dentro de un templo, y con ello se formaliza el culto de hecho, aunque tuvieran que pasar varios años para que el Vaticano lo legitimara.

La exhumación de los restos de Magallanes y Caloca se llevó a cabo el 23 de agosto de 1933, en el panteón de Colotlán, previa autorización de las autoridades eclesiásticas encabezadas por el obispo auxiliar de Guadalajara José Garibi Rivera. Participaron y supervisaron la exhumación el párroco de Totatiche José Pilar Quezada futuro arzobispo de Acapulco, el cura Julián Hernandez vicario del poblado vecino de Temastian, cabe resaltar que ambos sacerdotes tuvieron una relación cercana con Cristóbal Magallanes, asimismo estuvieron presentes J. Cruz Arellano, vicario cooperador de la Parroquia del Salitre de Guadalupe (hoy Villa Guerrero). También estuvieron presentes el hermano de Magallanes, el ciudadano Gorgonio, además de vecinos de la parroquia de Totatiche como Miguel Valdés, Celestino Miramontes, Felipe Martínez y Pedro Núñez entre otros. En el acta de exhumación de los restos se relatan algunos sucesos a considerar; el primer cuerpo en ser exhumado fue el de Cristóbal Magallanes, en la descripción de esta escena hay pocos elementos a destacar:

> …Poca profundidad de la fosa, la caja chica, que no se pudo cerrar por los zapatos…el calendario Arquidiocesano, registrado en la página correspondiente a la fiesta de la Asensión del Señor, en cuyas primeras vísperas murieron los Padres… estaba un número de "El Rosario"… Cuando salió el cráneo luego fue reconocido por todos los presentes, la mandíbula inferior con los dientes un poco entrados. El cráneo estaba perforado por el tiro de gracia que penetró por la órbita del ojo izquierdo y salió por occipital; dentro se encontraron dos fragmentos del blindado de las balas explosivas. Nada de ropa interior, solo se conservó lo que era de lana o de seda, como el chaleco y el saco. Dos crucifijos y un rosario engarzado en seda. Tanto los huesos como la ropa que salió dentro del lodo una vez que fueron lavados y secados, se colocaron dentro de una caja de lámina y esta dentro otra de cedro llevadas para el obje-

> to… (Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara [AHAG], Gobierno/Parroquia, 1931)

Posteriormente se procedió a exhumar los restos de Agustín Caloca, en el acta se dejó asentado un hallazgo interesante, como se describe a continuación:

> …estaba colocado con la cabeza para el sur. Igualmente aparecieron primero los zapatos, en posición forzada por la estrechéz... El cráneo casi deshecho por el tiro de gracia, que entró por la parte posterior y salió por la cara. Esta fosa tenía agua, y nada se conservó de ropa, fuera de un escapulario grande… Bien conservados el cinto y los zapatos de cuero, los broches y elásticos de los tirantes y ligas de los calcetines, una imagencita de papel del Buen Pastor, conservada entre dos vidrios de un espejo de bolsillo. Un Crucifijo de metal muy oxidado separado de la cruz. Ya entonces el Padre Hernández que hizo el lavado de estos restos, noto que había un pedazo de carne sin corromper, que parecía ser el corazón. Todo se colocó en su urna respectiva. El barro donde se podían encontrar huesos u objetos pequeños se depositó en cajas distintas, lo mismo que la madera de las cajas… (AHAG, Gobierno/Parroquia, 1931).

El hecho de haber exhumado de los restos de Caloca un pedazo de carne sin corromper, es un signo que se asocia con la santidad. Más adelante en este mismo documento se agrega que llamó especialmente "…la atención lo que a juicio de todos parecía un pedazo de carne sin corromperse, que por su tamaño, por lo musculoso y hueco bien pudiera ser el corazón. No se le dio importancia al principio y no se supo en qué parte dentro de los restos del Padre Caloca se habían encontrado. Se echó en un vaso que se colocó dentro de la urna…" (AHAG, Gobierno/Parroquia, 1931) En la actualidad el día 25 de mayo fecha en que son sacados de sus urnas los restos de estos sacerdotes para su culto, el "corazón incorrupto" no se muestra.

Después de haber limpiado los restos fueron trasladados en cajas a la casa de Celestino Morales en la comunidad de Acaponeta y posteriormente conducidas en coche a la comunidad de Cartajenas, "Sin pérdida de tiempo, por temor de que el río creciese de un momento a otro, dos de los vecinos de este rancho pasaron las urnas de los padres, escoltados por otros muchos de los más expertos nadadores…"

(AHAG, Gobierno/Parroquia, 1931) De esta forma y a partir de este momento según los documentos revisados se registran lo que considero una de las primeras muestras de devoción hacia estos sacerdotes. Las siguientes líneas nos ilustran cómo se dio el traslado de las reliquias a esta parroquia en 1933 y como el pueblo de esta región las aceptó y junto con la Iglesia local contribuyeron en el inicio de su devoción:

> Con cohetes, repiques y procesionalmente con velas en la mano, casi todos los vecinos del rancho acompañaron las urnas a la capilla… las señoras velaron hasta las diez de la noche, y, de esa hora en adelante, los señores…hicieron guardia toda la noche. Al día siguiente, 24 de agosto, fecha en que estaban citados los fieles de la parroquia para acompañar los restos de… sus sacerdotes, llamados santos mártires, a la cabecera, después de la última misa… los sacerdotes tomamos las urnas, e iniciamos la marcha, sin esperar a que se acabase de reunir la gente. Pronto se hizo la procesión interminable, por gente que llegaba de Totatiche, o salía de los ranchos. La banda de música lo saludó, al salir del rancho de Cartagena, y poco después llegaron el señor Cura de Bolaños, Pbro. J. Ángel Valdés, y los presbíteros J. Jesús Becerra y Luis Álvarez y los alumnos del Seminario y una inmensa muchedumbre que difícilmente se movía cubriendo un trayecto de camino como de cinco o más kilómetros. Abría la marcha una columna de los de a caballo, de cinco en fondo; seguía la banda de música, luego las señoras rezando y cantando, y luego los señores, que pugnaban por llevar las urnas, aunque fuera por un brevísimo turno. Los cohetes y las campanas, pausadas y solemnes, con dos horas de anticipación anunciaban que se acercaba la procesión… el padre Hernández dirigía la marcha, entorpecida por la gente misma que había llenado las calles, la plaza, el templo. Después del salmo, los sacerdotes tomaron las urnas y las llevaron, de la puerta de la iglesia, … Un sentimiento muy hondo y muy extraño embargaba a todos los corazones y después de un grito expontaneo y unánime de "Viva nuestro Sr. Cura Magallanes", "Vivan nuestros Mártires" siguió un momento de llanto sofocado y en extremo conmovedor…Los seminaristas con sotana, sin cota, hicieron guardia hasta las ocho de la noche, y, desde esa hora, el señor Alfredo Vázquez del Mercado organizó varios turnos entre las personas más connotadas del lugar hasta la diez y media de la noche …Toda la noche permaneció la Iglesia llena de fieles cantando |y rezando. A las cuatro de la mañana, empezaron las misas, y, después de la última, las urnas fueron llevadas en hombros de sacerdotes y colocadas en su gaveta... (AHAG, Gobierno/Parroquia, 1931).

Folleto de la celebración del Primer Congreso EucarísticoInterparroquial en Temastian, Jalisco (1943)

Fuente: Archivo Histórico Arquidiocesis de Guadalajara. Sección: Gobierno, Serie: Parroquia, Totatiche, 1943.

En la anterior cita queda en evidencia la fama de santidad que tenían estos sacerdotes entre sus feligreses, ya para 1933, a seis años de su muerte se les llamaba santos mártires. La devoción hacia Cristóbal Magallanes se fue fortaleciendo durante los siguientes años, debido en gran parte al papel de los habitantes de la región, al seguir recordando su imagen como sacerdote ejemplar y su muerte como un martirio durante un conflicto que marcó a los pobladores de esta región. Por ejemplo, para 1943 se resaltaba la figura de Magallanes, en algunos folletos que se repartieron entre los católicos por la celebración del Primer Congreso Eucarístico Interparroquial en Temastian, Jalisco. Este folleto estaba compuesto por una serie de imágenes religiosas en las que destacaban el Santuario al Señor de los Rayos, la fotografía del papa Pío XII y la del Arzobispo José Garibi Rivera y la fotografía del "Siervo de Dios Sr. Cura Cristóbal Magallanes", en estas imágenes no se hace mención del sacerdote Agustín Caloca. (AHAG, Gobierno/Parroquia, 1943).

Otro ejemplo lo tenemos en uno de los números del boletín "Heraldo de Cristo" impreso en Guadalajara, en octubre de 1954. Los editores de este boletín eran el Pbro. José Pilar Quezada y el Pbro. Nicolás Valdés, que según se observa en diferentes documentos fueron los principales promotores o constructores que a través de sus escritos ayudaron a generar una imagen de mártires de Magallanes y Caloca. En este boletín se da a conocer la vida y martirio de ambos sacerdotes, detalles sobre su obra y su ministerio; en este texto de corte hagiográfico se exalta su fama de santidad y martirio, por ejemplo, se menciona:

> …al alborear el año de 1926 –último para él de relativa paz–, al terminar de predicar al cantamisano P. Salvador Casas, se dirigió con filial ternura a la Santisima Virgen del Rosario, Patrona de la Parroquia de Totatiche… diciéndole: Madre Santisima: Tú me haz hecho gozar mucho; Tú me haz concedido ya muchas satisfacciones. Acuérdate que soy pecador y no tengo méritos para el Cielo. Mándame ya el sufrimiento, amarguras, tribulaciones y aun el martirio, si es necesario… Y, a lo que pensamos… la Virgen del Rosario lo escuchó… Y acompañado por designios divinos, el primero de sus sacerdotes, su fiel Ministro y abnegado Prefecto de su Seminario, el Padre Caloca, subió hasta ese lugar excelso desde donde se rinde el más grande testimonio de amor a Cristo, y des-

> de allí… ¡hasta el Cielo! Es nuestra confianza con la que… no tratamos de anticipar el juicio definitivo de la Iglesia… (Congregación para la Causa de los Santos, 1988, p. 55).

En un número previo del Heraldo correspondiente al mes de agosto de 1954 ya se hacía mención a estos sacerdotes como mártires, en los párrafos que narran su aprehensión y fusilamiento se menciona: "…los cadáveres, todavía palpitantes, fueron semiarrastrados hasta el zaguán, y un oficial o jefe gritó a la multitud aglomerada en la puerta: "¡Ahí están! ¡Tráguenselos!"… Algunas personas se acercaron resueltamente a tocar los cuerpos de los mártires" (Congregación para la Causa de los Santos, 1988, p. 115).

Durante la década de los sesenta y setenta del siglo pasado, en una publicación de migrantes de Totatiche en la capital de Jalisco llamada, "*Boletín de la Colonia de Totatiche en Guadalajara",* es notorio la constancia de las notas que hacen referencia al párroco Magallanes, desde narraciones sobre sus obras, detalles sobre su vida, poesías dedicadas en su honor, diálogos imaginarios entre el mártir Magallanes y la Virgen, etcétera. Según consta en esta publicación, en un periódico llamado "La Cruz" divulgado en Totatiche el 30 de julio de 1943, se conmemoró el 74 aniversario del nacimiento del cura Magallanes. En 1969 se difundió una invitación del tamaño de una página publicada en el boletín, para asistir el 30 de julio de ese año al Primer Centenario del Nacimiento del Siervo de Dios Señor Cura D. Cristóbal Magallanes, "Totatiche te espera…! ¡No le temas a las inclemencias del tiempo!". El boletín 23 fue un número especial para conmemorar el 42 aniversario del Sacrificio de los siervos de Dios. Este tipo de actos reflejan que entre la población la imagen de Cristóbal Magallanes estuvo presente, además de ayudar a mantener su devoción (Boletín de la Colonia de Totatiche en Guadalajara, 1969).

Hacia 1992 Cristóbal Magallanes es beatificado y con ello es permitida oficialmente su devoción en los altares, y es a partir de esta fecha que inicia la práctica votiva hacia él, en la parroquia de Totatiche, fortaleciendo hasta el momento su devoción. Como es evidente desde un inicio la imagen del sacerdote Agustín Caloca ocupó un lugar secundario, que se reflejó en los documentos producidos en la región por la feligresía y la Iglesia local.

Manifestaciones de la devoción actual

El culto y devoción a San Cristóbal Magallanes actualmente se ha fortalecido, en la parroquia de Totatiche el 25 de mayo día elegido para su veneración, llegan devotos de toda la región y los llamados "hijos ausentes" radicados en otro estado o en Estados Unidos. Los festejos inician a las cinco de la mañana con el tronido de cohetones y con el "rosario de aurora", que es un recorrido por el pueblo rezando el rosario, dando comienzo en el templo parroquial a las cinco y media de la mañana y concluyendo poco después con una misa. A las 11:30 de la mañana, principia la peregrinación hacia la Parroquia desde la carretera, la misa da inicio a las 12 horas, este horario es para los visitantes foráneos, la gente del pueblo tiene misa a las 19 horas.

La devoción hacia Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca fue iniciada por el pueblo, se vio fortalecida y legitimada por la Iglesia con su beatificación y canonización, y actualmente las acciones de la Iglesia regional junto con su feligresía han difundido su devoción; por ejemplo con la creación de un museo hecho a un costado del templo parroquial, para difundir la obra e imagen de Magallanes y Caloca, la iglesia creó nuevas reliquias que han ayudado a ello. Estas reliquias, pedazos de tela en un sobre que son pasados por los restos de los santos y que posteriormente son vendidos en la tienda del museo, han ampliado la devoción (existen reliquias de otro tipo como las medallas con un trozo de tela). En la difusión de la devoción ya no sólo son usadas las tradicionales imágenes, sino también objetos que han estado en contacto con los restos de estos santos, la gente tiene mucha fe a las reliquias para atender sus plegarias o para sanarlos.

En la devoción a los santos las reliquias tienen una gran importancia porque son materiales que cumplen con la función de conexión con un ser divino; al haber estado cerca de una divinidad se considera que poseen poderes sobrenaturales:

> Es signo de la cercanía del santo, de lo Santo y, en general, de los poderes numinosos. Es expresión de una religiosidad concreta, vinculada a lo material y de una fe encarnatoria que huye de la abstracción y rechaza todo espiritualismo. Es la morfología de un catolicismo que se vive y se realiza a través de mediaciones no verbalistas ni racionalizantes, sino

simbólicas, que hablan a los sentidos principales del cuerpo (Maldonado, 1979, p. 78).

Las reliquias son el centro de la devoción de Magallanes y Caloca; el 25 de mayo el acto con que culmina el novenario, es una procesión con las urnas con las reliquias por varias calles del municipio. Posteriormente se lleva a cabo una misa, al finalizar se exponen las reliquias para que los fieles se formen y pueden acercarse unos instantes a tocar y besar la urna, pasar algún pañuelo, estar un instante frente a los restos de los mártires, etcétera.

Las reliquias también han sido llevadas a otras parroquias del Estado para fomentar su devoción. Por ejemplo, en el año 2002 en conmemoración del 75 aniversario de su martirio, las reliquias de Magallanes fueron llevadas a varios templos pertenecientes a la arquidiócesis de Guadalajara, cercanas a la zona conurbana. Este hecho fue difundido por el periodico de la arquidiócesis llamado Seminario, por este medio se narró la expansión de la devoción:

> Las reliquias… llegaron a la ciudad el jueves 25 de abril… poco después de la diez de la mañana. En el templo de San Juan Macías…esperaban cerca de 400 fieles rezando el Santo Rosario. Su llegada fue anunciada por repiques y por decenas de cohetes que se confundían con los vivas de los fieles. La peregrinación de San Cristóbal inició con una solemne Celebración Eucarística presidida por el Padre José Gálvez; en la homilía el sacerdote exhortó a los asistentes a profundizar en al amor y conocimiento de la vida de los santos. …Después de la celebración, los restos del santo permanecieron en el templo para ser venerados; niños, jóvenes y adultos se acercaba a la urna para encomendarse a Dios, por intercesión del mártir. Ese mismo día, los restos fueron trasladados al convento de las Madres Adoradoras, en donde pasaron toda la noche entre los rezos y cantos de las religiosas. A la mañana siguiente visitaron la Parroquia de la Virgen de Guadalupe, Madre de los Mexicanos, en la Colonia El Briseño, donde poco después de las 7 de la mañana ya esperaban cientos de fieles Ahí permanecieron un día entero, entre las aclamaciones y las suplicas de los fieles, que no dejaron de visitarlas. A la mañana siguiente, visitaron el Templo dedicado a su advocación en la Colonia Infonavit La Primavera, donde estuvieron en punto de las 9 de la mañana, para posteriormente ser trasladadas a la Colonia San José del Castillo, en El Salto, donde permanecieron todo el domingo. El lunes 27

> de abril, el mártir visitó la parroquia de Nuestra Señora de Bugambilias, en la colonia del mismo nombre, y el martes 30, la comunidad de Jesús Niño, en la Colonia Miraflores. En cada uno de estos lugares, la visita de los restos del santo mexicano despertó profunda devoción y gran piedad. La inquietud de conocer lo que los santos mártires realizaron comienza a propagarse en la diócesis, ojalá y pronto comencemos también a imitarlos… (Jimenez, 2002).

En estas acciones destaca la figura del padre José Gálvez, él es una de las piezas claves en la difusión y devoción de estos sacerdotes. En el milagro obrado a Carmen Pulido Cortés fue el padre Amezcua quien entrega un crucifijo con algunas reliquias de los mártires. En el año 2000 año de la canonización, él estaba al frente de la parroquia de Totatiche y estableció varios de los festejos que se siguen llevando a cabo durante la celebración del novenario, como la invitación de las parroquias foráneas para realizar una procesión todas las mañanas durante el novenario. Sin duda este sacerdote jugó un papel fundamental en la difusión de la devoción a estos santos, labor que continuó en su nueva parroquia, como muestra de esto tenemos el siguiente testimonio dado en su parroquia de Guadalajara en el año 2002:

> Doña Josefina vive en la colonia Santa Margarita y es madre de familia. Se enteró de que los restos de quien encabeza la lista de los mártires mexicanos estarían en el templo de San Juan Macías, cerca de su casa, y los podría visitar. Por su avanzada edad, doña Josefina no ha podido cumplir su anhelo de peregrinar a Totatiche y pagar la manda que debía a Cristóbal Magallanes, que prometió hace dos años, cuando fue elevado a los altares. Desde entonces doña Josefina tiene en su cabecera una imagen del Santo que una vecina le regaló y ahí, día con día, le reza un Padre Nuestro y una Ave María «para que siga cuidando a mis hijos y los mantenga en su fe», comenta. Para ella, la vida de estos hombres es un testimonio cercano, incluso hasta familiar, porque alguno de ellos fue vicario en la tierra de sus padres, Nochistlán, Zacatecas. Es un testimonio cercano, pero «muy difícil de imitar», añade. En la señora Josefina se resume, sin duda alguna, la devoción de cientos de católicos tapatíos, al pedir a Dios, por intercesión de los Santos, un favor o un milagro que, la mayoría de las veces, tiene que ver con la familia (Jimenez, 2002).

Un factor importante a considerar en la difusión de esta devoción, tiene que ver con la situación de la región norte de Jalisco y sur de Zacatecas, que en términos generales están compuestas por poblaciones dedicadas a actividades rurales y en las cuales las condiciones no son favorables, por lo que la producción del campo no es suficiente para sostener a la población, hecho que ha provocado una migración constante en las últimas dos décadas hacia otras partes de la República y sobre todo a los Estados Unidos. La migración ha contribuido a difundir la devoción de este santo, ya que inicialmente el culto era sólo a nivel local, posteriormente se extendió a un nivel regional y actualmente hablamos de una devoción transnacional, esto debido también a la advocación atribuida, que se relaciona íntimamente con las necesidades de la región. A San Cristóbal Magallanes en Totatiche y San Toribio Romo en Jalostitlán, Jalisco, se les ha dado el mote de "santos polleros", (Maza, 2000, p. 40-45) porque se les atribuyen milagros para ayudar a los migrantes a cruzar la frontera hacia los Estados Unidos. Los relatos de los migrantes coinciden en que estos santos los han ayudado a pasar y los han ayudado en el "otro lado" a solucionar sus problemas. Al llevar consigo reliquias desde de México los migrantes han ayudado a que la figura de estos santos se esté difundiendo entre los diversos grupos de ilegales de otras nacionalidades y entre los latinos residentes en Estados Unidos (Maza, 2000, p. 43).

Esta advocación de santo de los "mojados" es un reflejo de las necesidades propias de la región, vacío espiritual que no llenaba en su totalidad otra imagen cercana. Esta situación se extiende a los estados vecinos del norte de Jalisco, como Zacatecas y Aguascalientes de tal forma que estos santos están ocupando un lugar dejado por otros símbolos en la solución de problemas relacionados con la realidad regional. Los devotos se identifican a través de su santo con los problemas de su región, aunque esta nueva advocación contradiga el pensamiento del propio Cristóbal Magallanes, ya que él estaba en contra de la emigración (Carpio, 2009).

En Estados Unidos la Iglesia norteamericana comienza a difundir su devoción, por ejemplo en Santa Engracia Mission, Texas, se erigió la Parroquia San Cristóbal Magallanes y compañeros mártires, llama la atención la imagen que difunden en su página, al considerar que Magallanes fue martirizado por varios días hecho que no aconteció, en este

espacio se menciona que: "Escribió y predicó en contra de la rebelión armada, sin embargo, fué falsamente acusado de promover la Guerra Cristera. Fué arrestado el 21 de Mayo de 1927 mientras se encontraba camino a celebrar misa. Posteriormente fué despojado de sus pocas pertenencias, dió absolución a sus captores, y sin tribunal alguno, fué martirizado durante 4 días en Colotlán, Jalisco." Entre uno de los servicios que ofrecen destaca su labor con los migrantes, en 2015 en la página web de la parroquia se solicitaba a los feligreses su apoyo mencionando que: "Nuestra parroquia está haciendo una campaña de recolección de abrigos, chamarras, sudaderas y guantes y pantalones para los migrantes de nuestra región… El único requisito es que estén limpios y en buen estado. La mayoría de los migrantes que recibirán estas prendas viajaran a los estados del norte donde en esta época hace mucho frio..." (www.sancristobalm.org).

En la República mexicana existen algunos templos dedicados a San Cristóbal Magallanes, por ejemplo, en Guadalajara en la Colonia Infonavit. Fuera de Guadalajara el primer templo que se construyó fue en la Diócesis de San Juan de los Lagos, bendecida en 2006 y ubicada a 500 metros del entronque de la autopista a los Altos y la carretera libre a Pegueros, este es un indicio de que la Iglesia de Jalisco se ha interesado en participar en la difusión de la devoción de los santos canonizados en el año 2000. Al respecto y con motivo de la inauguración del templo el obispo de San Juan de los Lagos, Mons. Javier Navarro Rodríguez se manifestó complacido porque: "…se venere la memoria de alguien que no nació ni murió en estas tierras, porque en la Iglesia de Dios nadie es extranjero" (Jiménez, 2002).

Pero existe una cuestión interesante ligada al lugar donde se veneran a estos santos, debido a que en Jalisco se encuentran el mayor número de los mártires de la persecución religiosa, la Arquidiócesis de Guadalajara proyectó que las reliquias de los santos fueran depositadas en un Santuario con sede en Guadalajara, conocido como el "Santuario de los Mártires de Cristo". El proyecto del Santuario de los Mártires se había planeado desde el año 2005, sin embargo, debido a problemas económicos, legales y de organización no se comenzó hasta principios del 2007. El proyecto de construcción del Santuario es el siguiente: consta de 185,000 m² de los cuales 160,000 m² serán techados; tendrá capacidad para unas doce mil personas, y además contará

en el frente con un gran atrio y plaza con capacidad para cincuenta mil personas. Asimismo, se tiene proyectado que el Santuario cuente con una sede de Cáritas Diocesana, una clínica con carácter asistencial, una escuela de enfermería, un comedor para personas de escasos recursos y un albergue. Se preveía que fuera terminado hacia finales del año 2013, hecho que en el 2015 no había sucedido. Este será uno de los mayores santuarios de América Latina, más grande que el santuario de la Virgen de San Juan de Los Lagos e incluso que la Basílica de Guadalupe. En este Santuario se expondrán 2 relicarios, uno con los restos de San Cristóbal Magallanes y compañeros mártires, y el otro con los restos del beato Anacleto González Flores y compañeros mártires.

Sólo resta esperar la aceptación que tendrá este santuario entre la feligresía católica y de qué manera afectará a la celebraciones regionales que se realizan actualmente en los diferentes municipios de Jalisco. Además, si la advocación de santo de los migrantes que tienen San Toribio Romo y Cristóbal Magallanes en sus respectivas regiones, se verá reflejada en las peticiones que se realizaran a estos mártires en conjunto.

En un principio la apropiación de estas devociones se desarrolló de manera local, porque desde un inicio las iglesias locales y sus feligreses de forma oral transmitieron y difundieron la devoción hacia estos mártires. Pero como en la arquidiócesis de Guadalajara impulsó la canonización, también buscó posteriormente apropiarse de estas devociones, fomentándolas en el santuario de Guadalajara, aún no se tiene claro el lugar principal de la devoción a estos mártires. Por ello, el refrán que dice "Santito nuevo ¿dónde te pondré?..." refleja la dicotomía que vive la Iglesia de Jalisco, ante la aparición de nuevos santos y beatos de la persecución religiosa que en algunos casos ocupan un lugar secundario en los templos donde se encuentran sus restos. Lo que queda claro es que también en el santuario de Guadalajara las reliquias son el centro de la devoción.

Asimismo, existe un proyecto llamado Ciudad de los mártires, ubicado en el municipio de Mexticacán, Jalisco muy cercano al municipio de Nochistlán, Zacatecas. Esta comunidad se promociona con la siguiente invitación: "Tierra de presbíteros, camino de mártires, lugar de oración, peregrinación y convivios. ¡Bonito lugar para vivir". En su página web se menciona que en 2001 inició la fiesta para venerar a los santos mártires, para esa fecha ya contaban con las reliquias de algu-

nos mártires para ese fin. Para 2005 ya se había construido un relicario en forma de cruz, que contenía 16 reliquias; y a partir de 2012 se celebra por primera vez un novenario de misas en honor a los Santos Mártires que inicia el 21 de mayo. En esta comunidad se establece una serie de prácticas religiosas donde la fiesta y las reliquias son el centro de la devoción a los mártires de la persecución religiosa:

> En este día la comunidad celebró la devoción y entusiasmo a San Cristóbal Magallanes Jara y 24 compañeros mártires, haciéndose una peregrinación con el relicario… También peregrinaban las imágenes en bulto de SAN CRISTÓBAL MAGALLANES Y SAN ROMÁN ADAME. Como signo iban sus 23 compañeros y 13 beatos faltando SAN MIGUEL AGUSTÍN PRO Y FELIPE DE JESÚS… vestidos con túnicas blancas y con su palma de la victoria representando a cada uno de los mártires… Durante la organización de esta fiesta se preparó un terreno ubicado al norte de la comunidad, y por la mañana se colocó un letrero que dice: CIUDAD DE LOS MÁRTIRES…" (http://ciudaddelosmartires.org).

Con este proyecto es también evidente que se busca establecer un espacio sagrado y de peregrinación donde se promueva la devoción de los mártires mexicanos, no sólo al grupo encabezado por Cristóbal Magallanes.

Pero es en las localidades y en las fiestas dedicadas a estos santos donde podemos ver el afincamiento de sus devociones. Por ejemplo, a través de San Cristóbal Magallanes los habitantes de Totatiche se identifican, su imagen ya no es sólo utilizado por la Iglesia, también los gobiernos civiles la están aprovechando para dar a conocer a su municipio, así el nombre del municipio fue bautizado como Totatiche de Magallanes (aunque legalmente en el congreso de Jalisco aún no se apruebe) y el principal atractivo turístico que promueve el gobierno municipal es el religioso a través de la figura de Magallanes. Existe un proyecto de realizar un santuario para Cristóbal Magallanes a las orillas de Totatiche, cerca del seminario que él fundó, "El Silvestre". Para llevar a cabo este proyecto se ha pedido la ayuda por diferentes medios, recientemente a través de las redes sociales que han sido un vínculo muy importante entre los migrantes y su localidad, a este respecto destaca el esfuerzo pionero de Miguel Arana Pérez quien creó y administra la página web (www.totatichejalisco.com) y el sitio de face-

book de Totatiche, por medio del cual se difunden proyectos, noticias y la fiesta anual de Magallanes, asi como la solicitud de apoyo para construir dicho santuario, proyecto que aún no prospera.

Es importante destacar que en el municipio de Totatiche, existe en la comunidad de Temastian un santuario de larga data el del Señor de los Rayos, que cuenta con la infraestructura y las instalaciones para recibir un alto número de peregrinos, situación que en Totatiche no se cuenta hasta el momento.

Si bien en Jalisco se encuentra el mayor número de mártires de la persecución religiosa, Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca en Totatiche, son los únicos mártires del norte del estado, las condiciones económicas, geográficas, sociales, culturales y religiosas que existieron en el siglo XX , que en cierta forma permanecen hasta nuestros días, hacen de esta región un campo propicio para que la Iglesia mantenga su influencia en un proceso de larga duración, y posibilita que la práctica votiva sea una manifestación religiosa que ha mantenido su presencia y cuya vinculación con el fenómeno migratorio es latente.

Como se ha expuesto en la construcción de estas devociones el tema de las reliquias es fundamental ya que la Iglesia ha colocado como uno de los actos claves durante la celebración del novenario la exposición de las reliquias. El día 25 de mayo es el cierre del novenario y en los últimos años el programa que se tiene previsto inicia a la seis de la mañana con las mañanitas con mariachi en la parroquia y misa solemne, al medio día hay una procesión, eucaristía solemne y participación de los hijos ausentes, a las seis de la tarde se celebra eucaristía solemne y finaliza el novenario. A las siete de la tarde hay testimonios de milagros de Dios en personas que han sido beneficiados por los santos Magallanes y Caloca, este acto culmina con la manifestación de fe ante los restos y las reliquias de los santos mártires. A las ocho de la noche con serenata y convivio y a las diez hay quema de castillo y bombas multicolores además de amenizar la banda del pueblo. Como se puede ver la Iglesia ha llevado a cabo la celebración del novenario teniendo como acto central la exposición de las reliquias. Al parecer, aunque las manifestaciones de fe a las reliquias tienen un fuerte vínculo con el catolicismo popular, no ha generado el conflicto que ha provocado en algunos párrocos el exvoto. La reliquia está des-

tinada a ser parte importante en la construcción de las devociones de los santos cristeros en México.

Conclusiones

Hacia mediados de 1927 varios sacerdotes de Jalisco habían muerto a manos del ejército federal, y sus muertes fueron difundidas rápidamente entre el pueblo católico. En este año en el municipio de Totatiche, Jalisco el párroco de esta localidad, Cristóbal Magallanes y su auxiliar Agustín Caloca fueron detenidos por el ejército federal y fusilados el 21 de mayo. En los siguientes años empezaron a circular en la región norte de Jalisco y en otros estados diferentes documentos hagiográficos donde se hacía referencia al martirio de este sacerdote. Este punto es importante ya que ayudó a difundir la fama de martirio que es un elemento esencial para iniciar el proceso de canonización.

En el año de 1992 la beatificación de un grupo de sacerdotes de la persecución religiosa inició de manera formal nuevas devociones y en el año 2000 con la canonización se fortalecería posturas de la Iglesia a nivel local.

En este trabajo sólo planteo algunos elementos que nos permiten acércanos a la devoción de los santos Magallanes y Caloca, donde destaqué por su importancia tres aspectos: en primer lugar su difusión que ha rebasado los ámbitos regionales y estatales. Debido a que el municipio de Totatiche se encuentra en una zona de alta expulsión migratoria, una gran parte de sus habitantes es cercana a esta problemática. La migración a propiciado que esta devoción se esté difundiendo en los Estados Unidos e incluso la Iglesia norteamericana ha dedicado algunos templos en honor a Cristóbal Magallanes. En segundo lugar, destaqué que en las nuevas devociones juega un papel importante las reliquias. A pesar que México es un país con un arraigo del catolicismo muy fuerte sus características no se vinculan con la veneración a las reliquias. Existen algunas reliquias en templos mexicanos, pero no hay una devoción popular fuerte. La aparición de nuevos santos se inserta en un mapa devocional muy antiguo y complejo donde la figura de María y de Cristo tiene una gran fuerza. Las nuevas devociones tendrán en las reliquias un símbolo religioso que los vincu-

lará a prácticas muy antiguas del catolicismo donde peregrinación, santuario, reliquia y exvoto estarán presentes. Es un círculo de prácticas religiosas que se ha mantenido vigente en otros países, por ejemplo, el camino a Santiago en España. Por último, en estas devociones el papel del exvoto en la difusión de esta devoción es fundamental como lo he demostrado en otro trabajo. (Carpio, 2013). Esta práctica inició formalmente en la parroquia de Totatiche en 1992. A partir del número de exvotos ofrecidos en agradecimiento en los últimos años puedo concluir que esta devoción manifiesta un crecimiento moderado pero constante. Además, hay que recordar que todo santo se le construye una especialidad y los devotos se identifican por el tipo de milagros realizados.

Las devociones a San Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca están en construcción y aún faltan varios años para conocer el rumbo final que tomará. El estudio de las devociones tiene un atractivo histórico interesante, porque aun para los especialistas es difícil saber los cambios que a corto, mediano y largo plazo que sufrirá una devoción. Lo único de lo que puedo estar seguro como historiador es que la devoción a los santos seguirá teniendo una fuerte presencia en nuestro país por lo menos a mediano plazo.

Archivos

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara

Páginas web

www.sancristobalm.org
http://ciudaddelosmartires.org

Bibliografía

Blancarte, Roberto (1996), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica.
Boletín de la Colonia de Totatiche en Guadalajara (1969).

Burke, Peter (2003), *La fabricación de Luís XIV*, Madrid, Nerea.

Carpio, Amílcar (2009), *Exvoto y migración. Secularización y religiosidad popular en torno a la devoción a San Cristóbal Magallanes Jara en Totatiche,* (Tesis de Maestría), Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

_____, (2013), "Todo rezo esconde un miedo. Miedo y ritos en el proceso migratorio actual", *Signos Históricos*, núm. 30, pp. 108-140.

_____, (2015), *Los procesos de santidad. La devoción a los mártires cristeros Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca,* (Tesis de Doctorado), Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

Cobian Felipe, Vera Rodrigo (2000), "Un santo principal y 24 santos de reducida veneración", *Proceso*, núm. 1224.

Congregación para la Causa de los Santos (1988), "Positio super martyrio. Beatificationis seu declarationis martyrii servorum dei Christophori Magallanes et xxiv sociorum, in odium fidei, uti fertur, interfectorum", vol. I.

Hobsbawm Eric, Terence Ranger (2002), *La invención de la tradición*, España, Crítica.

Jiménez Omar (2002), *Las reliquias de San Cristóbal Magallanes peregrinan por la diócesis,* Seminario, Arquidiócesis de Guadalajara, núm. 274.

http://www.semanario.com.mx/2002/274-05052002/IglesiaSemana.html

Maldonado, Luís (1979), *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico,* Madrid, Ediciones Cristiandad.

Maza, Verónica (2000), "Santos polleros", *Revista Milenio*, núm. 166, pp. 40-45.

Sandoval, Luís (2000), *San Cristóbal Magallanes,* Jalisco, Castro Impresores.

Sandoval, Luís (2002), *Magallanes y Caloca. Nuestros Mártires*, Jalisco, Impre-Jal.

IDENTIDADE E SUBJETIVIDADE: A REPRESENTAÇÃO NO CATOLICISMO POPULAR, NA MICRORREGIÃO DO ESTADO DE GOIÁS-BRASIL

Washington Maciel Da Silva

O texto a seguir, esta dividido em dois momentos, que serão esclarecidos; a primeira ocasião é uma revisão histórica da filosofia da diferença, uma abordagem da formação da identidade como sentimento de *mesmidade,* explicado na filosofia grega de Heráclito.

Ao discorrer da discussão é mostrado, que o sentimento de partilhamento, vive dois momentos distintos, que regulam, *o eu individual e o social*. Para Dubar (2009), existem fatores, que devem ser levados em consideração, para compreender a dinâmica identitária, que é denominada como processo da *identidade para si e identidade para outrem.* Esse processo identitário é confeccionado em relação à forma atributiva da subjetividade. A modernidade cria condicionamentos sociais, para essas identidades as relações sociais são mais intensas, estimulado pelo modelo liberal etnocêntrico. Como Santos (1993) e Giddens (2002) apresentam, que essas identidades são elaboradas, por conjunções das ações liberais acentuadas, por processos modernizadores, que acarretam violentas mudanças devido à globalização. Essa temática é deliberada pelos estudos culturais com Bauman (2005) e Silva (2000) entre outros. Os intelectuais tentam categorizar e explicar as movimentações das identidades.

A segunda, parte da reflexão, tematiza as Folias são festas devocionais regionais aos vários santos do catolicismo popular, devoções marcadas por realidades sociais, vivenciadas e apreendidas das diversas formas (Silva, 2012). A folia é, portanto, um composto de vários cantores, com as vozes e instrumentos, adequadamente afinados, que visam demonstrar a fé simbolicamente estabelecida na tradição (Brandäo, 2004). Como são construídas e descontruídas as identidades e representações ressignificadas, pelas subjetividades em espaços, temporalidades e vivências nas formas modernidade, com atribuições globais. Nesta proposta priorizam-se a microrregião de Goiás.

O objetivo dessa pesquisa é traçar um estudo da teoria da identidade e representação, pela perceptiva da circularidade cultural. Exercitar a proposição abordada na temática do catolicismo popular na microrregião de Goiás. Destacando os processos formacionais das identidades e representações religiosas. Dimensionar discursivamente as relevâncias temporais e espaciais nos processos identitários dos sujeitos devocionados ao popular. Compreender os processos de urbanizadores e modernizadores das regiões, como fatores condicionantes das identidades e representações devido às subjetividades e as vivências nas realidades sociais. Entender as dinâmicas identitárias e representativas dos adeptos dos ritos populares. Tangenciar as relações intrínsecas das resistências ou hibridizações nos discursos religiosos regionais.

As folias estão originalmente acopladas às particularidades, que são ressignificadas religiosamente por localidades ou regionalidades, que se modificam do tradicional. Repercutindo em uma nova amostra da devoção, não segundo a tradição fundada, mas pelo aspecto do milagre, como pacto entre o santo e devoto, uma obrigação mútua. Pondera-se a ideia do milagre, como o centro das lógicas das devoções populares, no qual é mantido pela fé e o acontecimento na realidade do indivíduo (Scarano, 2004).

Como se formam as representações e interpretações das devoções nos ritos regionais? Como as teorias filosóficas, das Ciências Sociais e Religião, podem esclarecer a formação do catolicismo popular, na modernidade e globalização? Porque ocorrem os choques e trocas culturais? Quais são as formas resistências à modernização, pela fé? Como são funcionamentos das ressignificações religiosas, na microrregião moderna?

É possível considerar, que as teorias utilizadas, são necessárias para a compreensão das dinâmicas identitárias, desdá *mesmidade* apresentada pela filosofia heraclitiana, até o *partilhamento contemporâneo na sociedade de expressão global*. A religiosidade popular presente no catolicismo popular é constituído por artifícios, que são marcadamente discursivos com as temporalidades, espacialidades e vivências. As realidades sociais são meios norteadores das subjetividades, que são agregadas nas *identidades para si ou outrem*. As identidades culturais são ações subjetivas, devido às apreensões das realidades sociais, pelas concepções vivenciais tem-

porais e espaciais, compondo o processo identitários pelo pêndulo da subjetividade do indivíduo e a tessitura social.

Em primeiro momento texto é organizado, com uma reflexão teórico-metodológica, sobre o conceito de identidade, por Dubar (2009). Discutindo a relação da modernidade e identidade pelos vieses dos autores Peters (2000); Santos (1993) e Giddens (2002). Os direcionamentos sobre os estudos culturais estão subsidiados por Bauman (2005) e Silva (2000). Esse estudo dialoga com diferentes abordagens, entre Ciências Sociais, filosofia e Ciências da Religião. Com discussões qualitativas das bibliografias da temática. Para guiar o assunto sobre as identidades e representações no catolicismo popular devem-se citar os usos dos principais pesquisadores como: Teixeira (2009); Brandão (1998) e Pessoa (2007). Já na teoria da reconstrução da identidade na modernidade, globalização e modernização, destaca-se a proposta de Haal (2003); Bhabha (1998) e Giddens (2002). Para fundamentar as manifestações religiosas das folias populares é apontado por Pessoa; Felix, (2007) e Silva (2012). Para cingir os cantos, canções, rezas, orações, novenas e ladainhas, observa-se pela metodologia de Teixeira (2009). Essas e outras ferramentas teóricas metodológicas são as balizares dessa pesquisa, para abarcar o desafio e correlacionar à subjetividade, ao conceito de identidade e representação, no objeto do catolicismo popular na microrregião de Goiás.

I. Identidade da grécia abordagem societária

Há registro da concepção de identidade no comentário, do filósofo Parmênides, no século V A.C, pode ser visto que nesse período, a essencialidade era a originalidade do humano, era uma forma de compreender essa *mesmidade*. A realidade do *ser para si*, e vista como essa *mesmidade*. Isso é acentuado por movimentos dos *Eidos,* são formas construídas para manter pontos comuns essencialista do agrupamento (Dubar, 2009). Essa *ipseidade* é colocada em diferente momento da história, mas vale ressaltar,

> Cada categoria define o ponto comum essencial de todos os que ela reúne. Algumas vezes chamou ipseidade essa diferença especifica con-

> cebida aqui como a essência comum a todas outras essências, o que define seu ser específico. O essencialismo postula que essas categorias tem uma existência real: são essas essências que garantem a permanência dos seres, de sua mesmidade, que se torna, assim, definida de maneira definitiva. As identidades dos seres é o que faz com que permaneçam idênticos, no tempo, á sua essência (Dubar, 2009, p. 12).

Não quer dizer, que a filosofia grega, esteja de comum acordo com a instância dessa mesmidade. A filosofia pré-socrática, com Heráclito na concepção de fruição, na sua frase clássica *"não podemos banhar-nos duas no mesmo rio"* esclarece a ideia heraclitiana, não existe uma essência humana identitário, há processos contínuos identitários, que o tempo e o lugar, são contingências modeladoras nas formulações identitárias,

> Não há essências eternas. Tudo esta submetido a mudança. A identidade de todo e qualquer ser empírico, depende da época considerada, de ponto de vista adotado. O que são então, nesse caso, as categorias que permitem dizer alguma coisa sobre esses seres empíricos sempre mutáveis? São palavras nomes que dependem do sistema de palavras em uso, que servem num dado contexto, para nomeá-la. São modos de identificação, historicamente variáveis. A essa posição chamaremos de nominalista, por oposição à essencialista (Dubar, 2009, p. 13).

Para escapar dessa armadilhar teóricas, Dubar (2009), começar a esquematizar sua aplicação, que a identidade não é um processo do idêntico, mas o resultante da *contingência do tempo, espaço e sociedade*. Ao compreender essa dinâmica é proposta a construção de envolver a *diferenciação e generalização*, um paradoxo de partilhamento. Consequentemente a diferença e identidade, discute-se a alteridade, que está condicionada por determinada conjuntura. As posições filosóficas, que apresentam a defesa da singularidade estão a *priore,* um nascimento do partilhamento, pois essa singularidade define a identidade do indivíduo. Os nominalistas rejeitam essas concepções, mas é possível categorizar, as identidades *para outrem e para si*, são formas identitárias, que atribuem por contextualizações,

> O que existe são modos de identificação, variáveis no decorrer da historia coletiva e da vida social, destinações a categorias diversas que depen-

> dem do contexto. Essas maneiras de identificar são de dois tipos: as identificações atribuídas pelos outros (o que chamo de identidade para outrem) e as identidades reivindicadas para si mesmo (identidades para si). Pode–se sempre, com efeito, aceitar ou recusar as identidades que lhe são atribuídas. Pode-se identificar-se de modo diferente, daquele que é praticado pelos outros. É a relação entre esses dois processos que está no fundamento da noção de formas identitárias (Dubar, 2009, p. 14).

A tese proposta são reflexões das formas identitárias coletivas e individuais, que são historicamente moduladas por definições das identidades. A categoria, que é discutida pelo autor, é o conceito de comunidade, que é posta historicamente como uma comunidade, que demostram as ações idênticas por gerações (Dubar, 2009). Mediante esse conjunto de ação, a forma de *agir, é muito similar, para si e outrem*. A identidade societária, em primeiro momento o sujeito é reconhecido, como partilhamentos múltiplos de pertencimentos, com variáveis sociais (Dubar, 2009). A maneira societária tem a prioridade para si e seguinte para outrem, pois as escolhas dos indivíduos estruturam os agentes sociais. Essa ação subjetiva social é que defini as devidas configurações identitárias nos processos comunitários *para outrem ou societário para si*. Que é levantado pelo autor como; disposições típicas e idealtipícas nos processos identitários.

Identidade e a modernidade

O estudo de Hegel aborda o tema da *Femenologia do Espírito,* tema como *consciência de si e autoconsciência,* é explicado como consciência do *eu e a identidade*, temáticas que estabelecem as relações, com os vários pensadores da modernidade. Pois todo pensamento de Hegel, se desenvolve na *negação outro*, esse parecer estrutura a maioria das teorias da modernidade (Peters, 2000). Um desses pensadores notórios foi Alexandre Kojeve, que mostra a *particularidade da consciência de si,* pela teoria dialética do conflito, que demarcam as lutas, *com eu e o outro,* a procura de reconhecimento,

> Kojeve ensinavam aos seus estudantes que a dialética deve ser compreendida, tanto em termos existencialistas, concebendo-a como proce-

> sso de autotransformação, quanto e termos de classe, vendo-a como negação absoluta do mundo do Senhor. Essa ênfase na dialética como superação da alienação, um processo no qual o Eu entra em uma disputa com o outro, em luta por reconhecimento mutuo, constituía também a essência da interpretação de Jean Huppolite (Peters, 2000, p. 57).

Um marco importante da modernidade é o surgimento da *subjetividade*, quebrando toda a tradição medieval, pois a identidade do sujeito estará intercambiada por subjetividade individual e a coletiva. Vale comentar, que a tradição teórica da modernidade, sempre apontou a questão do indivíduo e a universalidade na,

> A trajetória social deste paradigma não é linear, mas o que mais profundamente a caracteriza é o processo histórico da progressiva absorção ou colapso da emancipação na regulação e, portanto, da conversão perversa das energias emancipatórias em energias regulatórias, o que em meu entender se deve à crescente promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo particularmente evidente a partir de meados do século XIX. Para o que aqui nos interessa, cabe lembrar que o posicionamento específico da teoria política liberal perante as duas tensões acima referidas representa a proposta hegemônica da resolução da questão da identidade moderna. Na tensão entre subjetividade individual e subjetividade coletiva, a prioridade é dada à subjetividade individual; na tensão entre subjetividade contextual e subjetividade abstrata, a prioridade é dada à subjetividade trata (Santos, 1993, p. 33).

Essa proposta hegemônica pontua o triunfo da subjetividade, que terá como referência a política do estado liberal. A identidade pode ser pensada desda construção *política e ideológica* da sociedade moderna europeia. A propagação filosófica cultural, da modernidade, que inicia no renascimento, na ilustração e iluminismo, favorecem as formas polarizadas das elaborações identitárias etnocêntricas, com valores hegemônicos europeus, processo esse apresentado por Santos (1993). As ideologias estão nas identidades, são posicionamentos culturais, que norteiam a sociedade moderna e contemporânea,

> Não devemos exagerar a coerência entre as construções ideológicas do outro da identidade moderna europeia e as práticas concretas da coloni-

> zação das Américas e da África. Nem umas nem outras tiveram desenvolvimentos lineares e nem estes foram necessariamente sincronizados, ainda que a pretensa sincronia fosse ela própria objeto de construção ideológica conseguida no seu melhor por via da linguagem metafórica. No próprio espaço europeu, a descontextualização e a polarização das identidades hegemônicas, o indivíduo e o Estado, passaram por momentos de forte contestação. Refiro-me, a título de exemplo, a dois desses momentos, o romantismo e o marxismo (Santos, 1993, p. 35).

O romantismo tendia a constitui a identidade antiracionalista, voltado para *mítico, popular, grotesco e o belo,* com a relação do homem com as subjetividades líricas. Para o marxismo a subjetividade da identidade, não estaria ligada ao individualismo e nem ao estadismo, mas a consciência de classe na forma materialista da produção. Ambas as formas, de contextualizações ideológicas, foram marcadas pelas ideologias liberais. O fracasso do marxismo leninista, com a *Social Democracia e o Romantismo,* com os vínculos irracionalistas, líricos e subjetivos, na sociedade liberalista,

> Mas se a forma leninista da contestação marxista não conseguiu superar – e, ao contrário, agravou – a descontextualização liberal da subjetividade, tampouco o conseguiu a forma não-leninista, social-democrática Ao contrário do que anunciam as evidências superficiais, a crise da social-democracia nos países centrais ocorre mais pelo que de liberalismo há na social-democracia do que pelo que de social-democracia há no liberalismo. Para verificar isto mesmo, é necessário recuar ao sentido original das contestações romântica e marxista à descontextualização e polarização da identidade social e cultural operada pela versão hegemônica, liberal, da modernidade. A contestação romântica propõe a reconstextualização da identidade por via de três vínculos principais: o vínculo étnico, o vínculo religioso e o vínculo com a natureza. A contestação marxista propõe como vimos a reconstextualização através do vínculo de classe (Santos, 1993, p. 36-37).

Nesse empasse sobre a modernidade e o movimento contestado como: romantismo e marxismo, que reestruturam as formas sociais, como fatores determinantes nas modulações dos comportamentos individuais e coletivos, tendo as subjetividades caracterizadas, por ideias liberalistas.

Na contemporaneidade são tangíveis os valores, que multiplicam a identidade como; *globalização, modernidade e o capitalismo* (Santos, 1993). Os pesquisadores definir os processos como; generalidade da sociedade na solidariedade orgânica e mecânica, as identidades são construídas por essas relações, que agora são globais e locais,

> As múltiplas identidades e os respectivos contextos intersubjetivos que a habitavam fossem reduzidos à lealdade terminal ao Estado, uma lealdade devoradora de todas as possíveis lealdades alternativas. As ciências sociais estiveram desde a sua gênese implicadas neste processo. Apenas duas menções breves. A globalização das múltiplas identidades na identidade global do Estado tornou possível pensar uma identidade simétrica do Estado, global e idêntica como ele, a sociedade. Durkheim é quem, pela primeira vez, concebe a sociedade no seu todo como a unidade de análise por excelência da sociologia e por isso o seu interesse analítico concentra-se na sociedade em si e não em qualquer das suas sub-unidades, sejam elas a igreja, a família, a comunidade local. A questão central para Durkheim é precisamente como definir o princípio da solidariedade dessa unidade global, quando é certo que as solidariedades tinham sido tradicionalmente produzidas no seio das suas agora ditas sub-unidades (Santos, 1993, p. 38).

Essa releitura se torna necessária, para apreender as múltiplas identidades, que se desenvolvem na *sociedade orgânica globalizada*. A modernidade pela visão durkheimiana, está direcionada pela organicidade da relação social, principalmente pela subjetividade individual e social.

É preciso aqui delimitar, a abordagem do conceito de modernidade, é caraterizado como: um processo de industrialização em massa, e o sistema capitalista na sociedade de auto vigilância. Vale lembrar que são produzidas pela modernidade *relações sociais, de bens e estados nação* (Giddens, 2006). As vivências sociais estão condicionadas as várias mudanças, porque as variáveis sociais são direcionadas por *dinâmica do espaço e tempo*. As descontinuidades são resultados dessas amplitudes e profundez, o sistema social é capaz de intensificar a ação social humana,

> Em vários aspectos fundamentais, as instituições modernas apresentam certas descontinuidades com as culturas e modos de vida pré-modernos. Uma das características mais óbvias que separa a era moderna de qualquer período anterior é seu extremo dinamismo. O mundo moderno é

> um "mundo em disparada": não só o ritmo da mudança social é muito mais rápido que em qualquer sistema anterior; também a amplitude e a. profundidade com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores. O que explica o caráter peculiarmente dinâmico da vida social moderna? Três elementos, ou conjuntos de elementos, principais estão envolvidos – e cada um deles é essencial para os argumentos desenvolvidos aqui. O primeiro é o que chamo de separação de tempo e espaço. Todas as culturas, é claro, tiveram ou têm de lidar com o tempo, de alguma forma ou de outra, e também modos de situar-se espacialmente. Não há sociedade em que os indivíduos não tenham sentido de futuro, presente e passado (Giddens, 2002, p. 2).

As várias instituições sociais são consideradas como: *ações regulatórias, das temporalidades e espacialidades, nas construções das formas sociais*. O interessante ressaltar que essas instituições sociais, perdem a efetividade com alta modernidade, pelo *esvaziamento do tempo e espaço*. O tempo e o espaço estão encurtados e conectados nas formas globais dos mecanismos sociais, alterando e remodelando as figuras dos tecidos sociais,

> Todos podemos perceber até que ponto a separação de tempo e do espaçoé fundamental para o maciço dinamismo que a modernidade introduz nas questões sociais humanas. O fenômeno universaliza aquele "uso da história para fazer história" tão intrínseco aos processos que afastam a vida social moderna das amarras da tradição. Tal historicidade se torna global na sua forma com a criação de um "passado" padronizado e de um "futuro" universalmente aplicável: uma data como o "ano 2000" é um marcador reconhecível para toda a humanidade. O processo de esvaziamento do tempo e do espaço é crucial para a segunda principal influência sobre o dinamismo da modernidade: o desencaixe das instituições sociais. Escolho a metáfora do desencaixe em deliberada oposição ao conceito de "diferenciação" algumas vezes adotado por sociólogos como meio de contrastar sistemas sociais pré-modernos e modernos (Giddens, 2002, p. 23).

A alta modernidade também revela alvos interessantes para a pesquisa, como esse desencaixe das instituições sociais, e as dialéticas globais e locais, norteiam as condições configurativas do *eu*, na alta modernidade. Mudanças entre o *eu e o ser social,* estão arroladas com,

> As transformações na auto-identidade e a globalização, como quero propor, são os dois pólos da dialética do local e do global nas condições da alta modernidade. Em outras palavras, mudanças em aspectos íntimos da vida pessoal estão diretamente ligadas ao estabelecimento de conexões sociais de grande amplitude. Não quero negar a existência e muitos tipos de conexões intermediárias – por exemplo entre localidades e organizações estatais. Mas o nível do distanciamento tempo-espaço introduzido pela alta modernidade é tão amplo que, pela primeira vez na história humana, "eu" e sociedade"estão inter-relacionados num meio global (Giddens, 2002, p. 36).

A reflexividade do eu, marca e orienta a construção do eu, que é composto pelo *eu e o social*. Uma identidade, que é diretamente ponderada pela experiência da vida social, que reflete diretamente, para a construção *psíquica do eu*. Áreas disciplinares da psicologia e sociologia podem auxiliar as considerações sobre essas identidades do eu e o social.

Identidade e estudos culturais

O escritor Silva (2000), na obra "*A identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais retrata o cenário conflito sérvio"*. Observa o jogo no processo identitário, para abranger a forma de identidade relacional. Um primeiro ponto, que é ressaltado é formação da identidade, que diretivamente orientado pela diferença. Mostra a relação com a *mesmidade*, como produto da vida cotidiana, para confeccionar a identidade.

As delimitações e dinâmicas são contrapostas pelas vivências dos soldados sérvios, na conjuntura de guerra entre a Croácia e Sérvia, pois ambos encontram similaridades sociais, quando relembram o contexto histórico geográfico. Pode-se alegar que a construção da identidade, é tanto simbólica quanto social,

> Isso estabelece uma outra oposição, pela qual aquilo que a cultura balcânica tem comum é colocado em contraste com a cultura de outras partes da Europa. Assim, a construção da identidade é tanto simbólica quanto social. A luta para afirmar as diferente identidades tem causas e consequências materiais; neste exemplo isso é visível no conflito entre

> os grupos em guerra e na turbulência e na desgraça social e econômica que a guerra traz (Silva, 2000: 10).

Como se analisam as identidades femininas, que são abalizadas por construções sociais, conduzidas nos desenvolvimentos das identidades nacionais, reguladas pelo masculino. Há notoriamente um processo de busca pela identidade (Silva, 2000). A edificação da identidade, que se insere em meio ao conflito e contestação mediante a crise identitátria. A identidade circula a procura da autenticidade, essencialista, que são as formas comuns de grupos étnicos socializarem,

> Precisamos, ainda, explicar por que as pessoas assumem suas posições de identidade e se identificam com elas. Por que as pessoas investem nas posições que os discursos da identidade lhes oferecem? O nível psíquico também que juntamente com a simbólica e a social, é necessário para uma completa conceitualização da identidade. Todos esses elementos contribuem para explicar como as identidades são formadas e mantidas (Silva, 2000, p. 15).

Há discussão sobre a identidade, se pode categorizar em etapas da conceptualização, reivindicações essencialistas e naturais, podendo se aderir às marcações simbólicas, sociais e materiais. Reconhecendo, que *o simbólico e o social é processo para a manutenção identitária*. Todo esse contexto também envolve em sistemas classificatórios das diferenças obscurecidas, unificadas e posicionadas. É importante abarcar a identidade como um conceito da circularidade cultural, são formas tensionadas e cambiadas pelas diferenças,

> Para compreender o faz da identidade um conceito tão central, precisamos examinar as preocupações contemporâneas com questões de identidades em diferentes níveis. Na arena global, por exemplo, existem preocupações com a identidade nacionais e com identidades étnicas; em um contexto local, existem preocupações com a identidade pessoal como, por exemplo comas relações pessoais e coma política sexual (Silva, 2000, p. 16).

O sistema de representação integra a construção da relação de cultura e significado. Esses sistemas simbólicos são pautados por signifi-

cações cambiáveis, com fatores sociais e econômicos. A globalização pode trazer uma séria de mudança do cenário como; novos símbolos, mercados globais e estilos de vida, que são regulados por modelos capitalistas, que favorecem os surgimentos das novas identidades e sufocam outras (Silva, 2000). A mobilidade contribui, para fluidez da identidade, há também a perda da soberania, da identidade estatal, pela circulação do capital e pessoas. À claramente uma crise da identidade (Silva, 2000).

Toda identidade é uma argumentação representativa do sujeito, a partir do determinado contexto histórico e cultural específico (Silva, 2000). O princípio de Jacques Derrida différance, marcam as formas dessas identidades, que são deslocadas e fluídas, nunca são completas, mas construtivas continuamente nos campos sociais (Silva, 2000). Os sistemas simbólicos constroem meios de classificações, que são estruturados, e colocam as identidades nas normas sociais. As formas binárias de referências, para construção da diferença, importante para a elaboração da consonância social. As teorias de Lacan e Freud fornecem meios interessantes, para análise da redação, da identidade ao incluir o processar, do sujeito, que se interessa a representar, pela determinada identidade (Silva, 2000).

> As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. A identidade, pois não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença- a simbólica e a social- as estabelecidas ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios. Um sistema classificatório aplica uma diferença a uma população de uma forma tal que seja capaz de dividi-la (e a todas suas caraterísticas) em aos menos dois grupos opostos [...] (Silva, 2000, p. 40).

O que está em jogo será a produção da identidade? Quais implicações presentes? E os problemas sociais, como compreendê-los? A identidade chega a ser definida, como algo performativo, instável, contraditório, fragmentado, que possui forma inacabada e inconsistente. Mas a apresentação está diretamente aliada ao sistema de representação, com a estreita forma e poder (Silva, 2000).

As identidades vivem em percurso com a subjetividade, que são cunhadas por ideias, que intencionam manter algumas comunidades integradas ou formadas, por sentimentos de pertencimentos. As comunidades são dos indivíduos, não das contingências coletivas, mas ligadas aos indivíduos, pelos pertencimentos subjetivos,

> Tornamo-nos conscientes de que o pertencimento e a identidade não tem a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, as bastante negociáveis e revogáveis e de que as decisões que as decisões que o próprio individuo toma, os caminhos que percorre, a maneira com age- e a determinação de se manter firme a tudo isso-são fatores cruciais tanto para o pertencimento quanto para a identidade. Em outras palavras a ideia de ter uma identidade, não vai ocorrer as pessoas enquanto ao pertencimento, continua sendo seu destino, uma condição sem alternativa só começaram a ter essa ideia na forma de uma tarefa a ser realizada, e realizadas as vezes e vezes sem conta, e não de uma só tacada (Bauman, 2005, p. 17-18).

Como Bauman (2005) relata que a identidade é uma problemática da subjetividade, as formas de pertencimentos são modernas e líquidas. O intrigante do pensamento do autor é quando assegura que as pessoas estão sobrecarregadas de identidades, pois os sujeitos não identificam mais com as comunidades e seus princípios ou preceitos, mas ligam-se as identidades tudo aquilo, que dar consistência e coerência a continuidade e a distinção. Ter identidade pode ser perturbador e complexo, constituírem identidades móveis, é mais do que necessário. Como fica o sujeito nessa complexidade das identidades? Quais as finalidades de pertencimentos?

> Sempre há algumas coisas a explicar, desculpar ou pelo, contrario, corajosamente ostentar, negocial, oferecer e barganhar. Há diferenças a serem atenuadas ou desculpadas ou, pelo contrário, ressaltadas e tornadas mais claras. As identidades flutuam no ar, alguma de nossa escolha, mas outras infladas e lançadas por pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante, para defender as primeiras em relação as ultimas. Há uma ampla probabilidade desentendimento, e o resultado da negociação permanece eternamente pendente (Bauman, 2005, p. 19).

Baseadas nessas informações Bauman (2005) convergem ao estudar as identidades em tempos líquidos, um apontamento diretivo, é abordar no estudo das identidades e as mobilidades subjetivas dos pertencimentos múltiplos. A globalização proporciona a transação da forma de pertencimento, pelo compartilhamento da subjetividade transnacionalizada, inculturada e aculturada, pelo modo de ser na contemporaneidade moderna e líquida.

II. Identidades e representações na dinâmica do global e local

Hall (2003) se refere como evento em nível global, que ocasionam novidades nos fatos sociais e novos alcances tecnológicos e sociais, indicam as novas ordenações espaciais. Algumas resistências particulares à globalização decairem as identidades nacionais, tornando possíveis os locais híbridos, com as modificações nas percepções dos ambientes e temporalidades, que são encurtados pela globalização, transformando as reconstituições das representações,

> O que é importante para nosso argumento quanto ao impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação. Todo meio de representação escrita, pintura, desenho, fotografia, simbolização [...] (Hall, 2003, p. 70).

Há distintas ordens temporais e espaciais partidas, que há interiorizações, que se acomodam e refazem os indivíduos, que concebem as percepções das realidades. Porque o lugar está estritamente ligado à prática social do sujeito uma diferenciação do lugar, os lugares são fixos e espaços são construções temporais. O efeito é a fragmentação e a multiplicidade da identidade cultural, que estilhaça a cultura, por meio do consumo fluído entre as nações, por intermédio das mercadorias e pessoas,

> Quanto mais a vida social e torna mediada pelo mercado global de estilos lugares e imagens pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais a

> identidades se tornam desvinculadas desalojadas de tempos lugares, historias e tradições especificam e (Hall, 2003, p. 75).

A altercação acende um debate sobre as identidades e locais peculiares. A História pode abranger o desenvolvimento do processo do ato humano no tempo em espaço híbrido, trabalhando com a facticidade do presente. É como comenta Giddens (2002) a existência de uma dialética contínua, acirrada por entrave entre autaidentidade e a globalização no espaço local e global. Um processo de transformação social pela psique reflexiva,

> Em outras palavras, mudanças em aspectos íntimos da vida pessoal estão diretamente ligadas ao estabelecimento de conexões sociais de grande amplitude não quero negar a existência de muitos tipos de conexões intermediarias – por exemplo, entre localidades e organizações estatais (Giddens, 2002, p. 36).

Recorre-se o dinamismo que trabalha Giddens (2002) as alterações em novos ambientes globalizados, ordenados psiquicamente e dirigidos pelas regras das relações sociopolíticas globais.

Catolicismo popular identidades e representações:
o olhar da vivência social e subjetividade cotidiana

O catolicismo desenvolveu identidades, que se classificam e estabelecem no campo religioso como hegemônico. As ligações temporalidades e espacialidades estabelecem confluência na vida cotidiana. Isso significa que "(...) antes que o catolicismo e socialmente a possibilidade de todas as categorias de sujeito sociais possuírem uma mesma religião e diferenciarem no seu interior das modalidades próprias de suas religiosidades (Brandão, 1988, p.47)". Fica difícil argumentar e defender um catolicismo homogêneo em um país, com uma extensa territorialidade e com processos urbanizadores e modernizantes em épocas e formas distintas (Queiroz, 1998).

Deve-se pensar a formação histórica social, para compreender as trocas culturais entre as várias manifestações. A concepção do catoli-

cismo oficial, com o catolicismo o popular e a diversidade. Observa-se os vínculos nas devoções aos santos, os cultos aos santos permeiam a história do catolicismo a mediação entre o povo e o clero. "Verificamos que o culto dos santos quer na cidade, quer no campo é composto de praticas domésticas ou realizadas no interior de pequenos grupos [...] (Queiroz, 1998, p. 04)". A diversidade das festas religiosas eram expressões das representações regionais, densamente formada por pontos empíricos do cotidiano, que se divergia da identidade do catolicismo oficial.

As tradições e costumes festivos são direcionados constantemente, pelas mobilidades das representações, proporcionando variações identitárias, sendo perceptíveis isso nas estruturas dos novos gestos, que aculturam os ritos católicos. Como ensina Brandão,

> As dimensões, mas atuais, mais associadas à vida do povo, as suas capacidades de criar e recriar, tudo e que existindo como peculiar de sentir e pensar o mundo existe também como costumes regras sociais. Mais ainda, como expressões do material do saber, do agir, do fazer popular (Brandäo, 1987, p. 30).

Algumas destas festas na região devem ser citadas como: folias a Nossa Senhora da Aparecida, da Abadia, das Dores, a Santa Luzia, a Helena, Santo Antônio, São Sebastião, São João, aos Santos Reis, entre outras. Estas festas representam a formação sociocultural da região, torna-se visível a maneira que recepcionam as transformações da modernização. As práticas religiosas culturais regionais são distinções e particulares dos indivíduos, que são atribuídas pelo eu e o social (Silva, 2012). A subjetividade é o processo de reflexividade da realidade. Demostra como aborda a realidade com o mítico. Por intervenção da sacralização da memória, se valida a ação do atual, ou seja, "o recomeçar de um novo tempo recordar o início da criação do mundo, e os mitos fazem o homem lembrar como aconteceu. Início do mundo, o mito representa a realidade e neste ínterim, a ser torna sagrada" (Teixeira, 2009: 24). As variações interpretativas das rememorações mostram as densidades das representações locais, reproduzidas por contos, narrativas, ações características regionais.

As folias e a devoção do povo na microrregião do sudoeste de Goiás. Criar e recriam representações, identidades nas dinâmicas socioculturais, que se desenvolvem nas manifestações devocionais, impactadas com a modernização agrícola e urbanística (Silva, 2012). A cidade é um espaço fragmentário e devocional, ressignificando o comportamento religioso e sociocultural da comunidade. As folias e devoções aos santos do povo são reflexivas, com as transformações das modernizações capitalistas (Silva, 2012).

O estudo da cultura da população microrregião do Sudoeste Goiás, por intermédio das manifestações e expressões das folias populares. É possível perceber encontrar as representações em pleno movimento, envolver a natureza das transmissões, as heranças imateriais, os mitos, as memórias, os gestos, as trocas e os choques com a sociedade envolvente (Silva, 2012). As folias contribuem para que se percebam as circularizações das culturas híbridas dos universais socioculturais. Folias são festas e devoções regionais a vários santos do catolicismo popular, devoções marcadas por realidades sociais, vivenciadas e apreendidas de diversas formas (Brandäo, 2004).

Os indivíduos participantes das festas se unem com objetivos mútuos, independentes das classes socioeconômicas. Partindo desse pressuposto compreendem-se as possíveis identidades, que estão em jogo continuo, por subjetividades, que atribuem identidades *para si e outrem, entre o eu e o social*. Uma sociedade, em estudo com delimitação factual temporal, durante modernização agrícola e urbanística a partir 1970.

Considerações finais

O conceito de identidade ao ser revisto na trajetória teórica histórica, se pode considerar como as marcações nos processos relacionais. Que a subjetividade é ponderadamente atingida, modulada pela realidade social. As temporalidades e espacialidades são meios substanciais nos desenvolvimentos das subjetividades. Já a identidade é o partilhamento com o social. As representações são manifestações dos indivíduos, ao representar exteriormente o procedimento identitário, que é diretivo da subjetividade. Pode se considerar os métodos identificantes, que são percebidos pelo *eu e o social*. Observam-se como os agentes sociais

constroem as identidades *para si ou outrem.* As identidades são atribuídas pelas subjetividades societárias e representações dos indivíduos.

As várias manifestações identitárias do catolicismo popular são ressignificadas, por meios dos signos das linguagens religiosas, nas construções dos sistemas representativos. Os partilhamentos das realidades sociais demarcam as identificações como devotos, sendo nas resistências ou trocas circulares. Esses sistemas representativos articulam com as realidades idealizadas pelo projeto da modernidade, com fases consequenciais e distintas entre si. As identidades arquitetadas por conjunturas sócio-religiosas são constituídas por subjetividades em contato com as modulações sociopolíticas. Por meio da produção e constante criação, e significação religiosa do indivíduo. A fé popular é a recriação identitária e a dinâmica do fenômeno religioso, em contexto socioeconômico modernizante local e global.

Vale comentar, que esse processo de crescimento econômico na microrregião sudoeste de Goiás, passa principalmente nas cidades de Rio Verde e Jataí. Esse é o campo da pesquisa. Que historicamente, demostrou o crescimento econômico e várias transformações. Há uma obrigação de explicar a mudança nas representações religiosas e identidades, que sujeitos vivenciam. Fatores condicionantes como: a migração para o perímetro urbano, as resistências nos espaços não rurais, as tradições e memórias ressiginificadas. Os sujeitos se recriam nas religiosidades, um reconhecimento da religiosidade subjetiva, com marcas da modernidade, cotidiano e o jogo identitários.

Bibliografia

Bauman, Z. (2005), *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Bhabha, H. (1998*), O Local de cultura,* Belo horizonte, UFMG.

Brandão, C. (1987), *Repensando a pesquisa participante*, São Paulo, Brasiliense.

Brandão, C. (2004), *De Tão Longe eu Venho Vindo, Símbolos, Gestos e Rituais do Catolicismo Popular em Goiás,* Goiânia- GO, UFG.

Brandão, C. (1986), *Os Deuses do Povo, um estudo sobre religião popular*, São Paulo-SP, Brasiliense.

Cardoso, J. (2008), "Hibridismo cultural na América latina", *Araraquara, Revista de literatura itinerários*, n. 27, pp. 79, 90, 06.
Dubar, C. (2009), *A Crise das Identidades: A interpretação de uma mutação*, São Paulo, USP.
Giddens, A. (2002), *Modernidade e identidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
Haal, S. (2003), *Identidade cultural da pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DPEA.
Halbwachs, M. (2006), *Memória Coletiva,* São Paulo- SP, Centauro.
Hall, S. (2003), Da diáspora: *Identidades e mediações culturais,* Belo Horizonte, UFMG.
Kern, D. (2004), "O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato", *Revista metis: História e cultura*, v.3. n. 6, pp. 53-70 06.
Pessoa, J. (2007), *As Viagens dos Reis Magos*, Goiânia, UCG.
Pessoa, J. (2009), *Saberes em festa. Gosto de Ensinar e Aprender na cultura Popular*, Goiânia, UCG- KELPS.
Peters, M. (2000), *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*, Belo Horizonte, Autêntica.
Queiroz, M. (1998), "Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil", in *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*, Rio de Janeiro, Graal.
Santos, B. (1993), "Modernidade, identidade e a cultura de frontera", São Paulo, *Revista de Sociologia: Tempo Social*, v. 5, pp, 31-52.
Scarano, J. (2004), *Fé e milagre: ex-votos pintados em madeira: séculos XVIII e XIX*, São Paulo, USP.
Silva, T. (2000), *Identidade e Diferença: A perspectivas dos estudos culturais*, Petrópolis- RJ, Vozes.
Silva, W. (2012), *Representação e Memória cultural da folia de reis no munícipio de Rio Verde-go*, Dissertação de mestrado defendida na Pontifícia Universidade Católica de Goiás. No departamento de pós-graduação em História, orientação pelo professor Dr.Eduardo Gusmão de Quadros. Disponível em: http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1478
Teixeira, A. (2009), *A Densidade do próprio nas folias de reis*, Goiânia-GO, UCG- KELPS.

Fiesta de la virgen de Cosamaloapan en el municipio de Tizayuca Hidalgo

Festejo, celebración e identidad

Luis Francisco Rivero Zambrano
Rosa Elena Durán González
Berenice Alfaro Ponce

En el Municipio de Tizayuca Hidalgo, aproximadamente desde inicios del presente siglo, se observó un notable crecimiento demográfico, pasó a ser una región de un contexto semi rural a uno más urbanizado. Los predios que antes se destinaban para sembrar, actualmente son unidades habitacionales. El crecimiento demográfico y el fenómeno de la globalización han generado cambios en la vida cotidiana de los habitantes del municipio y se han vuelto factores que inciden de manera importante en las prácticas culturales, gastronómicas, sociales y religiosas, que dan identidad al municipio.

La fiesta patronal del 2 de febrero, es probablemente el festejo religioso más representativo que realiza la población del municipio. Es una práctica que forma parte de la religiosidad popular que distingue al municipio, dando identidad a los habitantes de Tizayuca. Sin embargo, como todo proceso cultural ha ido modificándose, pero el fenómeno de migración y el proceso global, han acelerado esas transformaciones que si bien no ponen en riesgo la tradición, si generan nuevas dinámicas que se han reflejado en una inconformidad social y una ligera perdida en el interés de esta celebración de la población más joven.

El objetivo de este trabajo entonces, es reflexionar cómo en el contexto de la globalización las practicas de religiosidad popular pueden modificarse, influyendo en la inserción y el interés de nuevas formas de festejar una fiesta patronal del dos de febrero en el municipio de Tizayuca, Estado de Hidalgo México.

El hombre es un ser social que interactúa con otros humanos, a pesar de la modernidad las practicas culturales brindan identidad, "estos rituales sociales, entre los que podemos ubicar los religiosos, han cumplido una función de integración, solidaridad y cohesión social,

toda vez que originan y reproducen significados culturales básicos, que tienen que ver con su forma de ver el mundo, una cosmovisión propia, su historia, memoria y tradición cultural, identidad e integración al sistema de vida comunitario, a la vida cotidiana y ceremonial. El culto a una imagen determinada proporciona aparentemente cierta cohesión y solidaridad social" (Fernández Poncela, 2003).

La cohesión, solidaridad e integración, que brindan las imágenes a las comunidades, dan identidad a los pueblos, son considerados sus patronos, a los cuales hay que celebrarlos, festejarlos y agradecer las bendiciones que les prodigan, "Así las imágenes y muy especialmente los santuarios son puntos de referencia de la vida religiosa y también, símbolos de identidad local muy destacados" (Fernández Poncela, 2003). Los templos edificados para los santos e imágenes, son el cimiento de la historia del pueblo, son parte de su historia. "Las apariciones, las imágenes, sus milagros, y los templos erigidos para ellas constituyen verdaderas identidades de los pueblos, participan de manera notable en el ordenamiento económico, social incluso de adscripción administrativa y territorial" (Fernández Poncela, 2003). Esta religiosidad, al surgir y transmitirse socialmente, se ha conocido como religiosidad popular:

> La religiosidad popular se va entender como "el hecho o sistema religioso visto desde una determinada perspectiva: su lado exterior, visible. La religión vivida tal como aparece en el conjunto de mediaciones, sobre todo activas y rituales características de unos grupos de personas o de un colectivo determinado. Ningún elemento del sistema religioso existe completamente independiente de los demás. […] Ese cuerpo expresivo de acciones rituales que llamamos religiosidad corresponde a una forma particular de experiencias, sentimientos, representaciones racionales y unas actitudes de base que no dejan de hacerse presentes en la mediación ritual" (Velasco, 1987).

Velasco (1987) indica que hay dos tipos de religiosidades: 1) la popular tradicional; 2) la popularizada. La primera se transmite de una generación a otra, son propias de una población en particular, son elementos de su cultura, por lo que es parte de su identidad. La segunda "es la religiosidad que tiene por sujeto al pueblo en el sentido de las personas comunes religiosamente hablando" (Velasco, 1987).

El sujeto de la religiosidad popular, considera Velasco, es el pueblo. Son prácticas religiosas que se encuentran en la comunidad desde antes que nazca el individuo, y le son heredadas por las generaciones que les anteceden. Es transmitida de la misma manera como ha sido socializada. "No es pues, objeto de una decisión o conversación personal. Cada persona singular nace con ella, como nace a la propia tradición. La hereda, aun cuando los miembros de cada generación la recreen al asumirla. Esta religión se transmite por los mismos causes de la socialización por los que se transmite la cultura. Basta de ser miembro del pueblo en cuestión para formar parte de ella" (Velasco, 1987).

Van a ser tres características que van a distinguir a la religiosidad popular: 1) hay una participación de los miembros del pueblo principalmente en la celebración patronal; 2) "se distingue, en cuanto al contenido de sus mediaciones, por la riqueza imaginativa y emotiva por la extraordinaria densidad simbólica. […] Se trata de una religiosidad eminentemente ritual. Por eso tiene tanta importancia en sus manifestaciones lo cósmico en todos sus órdenes, lo espacial concretado en la referencia a unos lugares precisos, lo temporal que genera un calendario extenso de fiestas y tiempo de preparación y conmemoración de las mismas" (Velasco, 1987); 3) se caracteriza por preservar algunos rasgos de la tradición prehispánica, y las costumbres religiosas que trajeron los colonizadores españoles, lo que le da una condición de sincretismo.[1] Lo anterior explica porque además de los elementos católicos estén presentes un "conjuntos de leyendas, relatos maravillosos, que se acercan a la mentalidad del pueblo los grandes temas míti-

[1] La religiosidad popular es el resultado de una síntesis peculiar entre la fe cristiana suscitada por la evangelización y la cultura propia de los pueblos evangelizados, o también entre el cristianismo y las religiones indígenas, naturales, cósmicas practicadas por las diversas etnias en el continente latinoamericano (Maldonado, 1987).
El sincretismo debe entenderse como las representaciones que se observan de manera colectiva, por lo que las prácticas y la manera de celebrar no provienen de lo que dicta la iglesia, más bien es un proceso que cada pueblo, práctica de manera diferenciada y se construye de manera histórica, "debe estudiarse en el nivel de las representaciones colectivas, sin descuidar las diversidades intraculturales" (Báez-Joge, 1993).

cos, transmitidos por la tradición oral y a través de coplas, romances y representaciones iconográficas sencillas" (Velasco, 1987).

Para Usunáriz (1999), el ejemplo más claro de ese sincretismo que se observa en el catolicismo popular, han sido los santos, quienes desde su visión se han construido "sobre materiales anteriores al cristianismo, aunque no fue nunca una mera sustitución sino una transformación creadora, pues no se trata de una simple incorporación de leyendas mitológicas, pues los santos tienen un origen claramente histórico" (Usunáriz Garayoa, 1999).

La religiosidad popular tiene un sentido para el sujeto, Velasco (1987) considera que es funcional o utilitario. El individuo "busca con frecuencia la obtención y conservación de unos bienes espirituales o materiales o la salvación vivida en los mismos términos utilitarios. Por eso predominan en esta religiosidad la oración de petición y su reforzamiento de votos, promesas, ofrendas y sufragios" (Velasco, 1987). Hay un acercamiento del individuo a lo sobrenatural por ser fuente de confianza y seguridad, o como una manera de agradecimiento.[2] A estos santos o imágenes se les piden favores, que ayuden en la vida cotidiana del individuo, por poseer poderes reflejados en los milagros que han realizado o las apariciones que tienen. La manera que el pueblo hace estas peticiones o muestra su agradecimiento la mayoría de las ocasiones será en las fiestas patronales, que si bien sirve como un medio para festejo y agradecimiento, una segunda aportación, quizás indirecta, es que ayuda a la cohesión social, se dan relaciones entre la comunidad, y es el medio natural de transmitir esta práctica de una generación a otra.

> La religiosidad colectiva, las procesiones y romerías, es una practica religiosa consistente en visitar, individual o colectivamente, algún santuario o lugar sagrado para honrar a dios, ofrecerle acción de gracias, invocar su perdón, obtener de su liberalidad la atención de ciertas peticiones,

[2] Las constantes que aparecen en todo hombre, en todo pueblo, y que toda religión tiene que satisfacer de manera inmediata: el temor a la muerte, la necesidad de una presencia superior cercana, la división del año en diversos periodos, la utilización de los poderes religiosos para superar peligros y calamidades (Laboa , 1987).

> bien directamente (en el caso de los santuarios dedicados a la misma divinidad, a la trinidad, a cristo), bien a través de la intercesión de la virgen maría, de los ángeles o de los santos (en el caso de los santuarios destinados a venerar sus reliquias, lugar de aparición o imágenes (Usunáriz Garayoa, 1999).

Por esa fuerte presencia, en la mayoría de las ocasiones, de lo prehispánico y el sincretismo, no es extraño que se observen esas peticiones en otros elementos como: árboles, rocas, el fuego, el aire, sitios sagrados como cerros o cuevas.

La religiosidad popular va a tener dos vías de transmisión 1) a través de la misma iglesia, el párroco o sacerdote motiva e impulsa a la sociedad para mantener las prácticas religiosas, sirviendo para evangelizar; 2) la misma sociedad influye en la transmisión de las tradiciones a las nuevas generaciones.[3]

La religiosidad se ha podido mantener a lo largo del tiempo, probablemente por una relación bilateral en la cual "el creyente presupone que puede ser escuchado por su objeto de devoción y que éste tiene la capacidad de intervenir modificando a su favor el curso de los acontecimientos" (Ramírez Calzadilla, 2002). Los lugares donde se va a manifestar esta devoción serán en los santuarios y las celebraciones de los pueblos y ciudades. En estos lugares se realizan rituales frecuentemente acompañados de símbolos, música, danza, fuegos pirotécnicos que tienen por objetivo agradecer a los santos e imágenes los bienes otorgados. Estos festejos como indica Dussel (1986), se pueden realizar en el transcurso de todo el año, especialmente en las zonas rurales, en "semana santa, el carnaval, la fiesta de todos santos, de los difuntos" (Dussel, 1986). Es necesario precisar que, si bien estas prácticas y rituales son realizadas por el pueblo, por aquellos que creen o desean agradecer, será "la iglesia católica jerárquica la que sigue controlando los centros de peregrinación, las romerías" (Dussel , 1986).

[3] La enculturación (o endoculturación) es un proceso mediante el cual toda comunidad transmite a sus nuevos miembros su propia cultura (lenguaje, creencias, tecnología), (Usunáriz Garayoa, 1999).

Situaciones que afectan la religiosidad popular.

La religiosidad popular se va a caracterizar por transmitirse de generación en generación por medio de la oralidad y la práctica. A través de los años se va conformando y adecuando. Como "fenómeno religioso es necesario abordarlo como un hecho histórico que a su vez no es inmutable e inestático" (Andrade, 2002). El origen de algunas de estas prácticas, como considera el mismo Andrade (2002), se han desarrollado desde épocas históricas, probablemente pre-modernas y por lo tanto previas al contexto de globalización en el que vivimos actualmente.

Será justamente en esta época, donde el flujo acelerado de mercancías, capitales y personas, han motivado transformaciones sociales y culturales en el mundo, propiciando cambios en el fenómeno religioso, que si bien no lo ponen en riesgo, se observan nuevas dinámicas en la religiosidad popular y sus prácticas. Este nuevo escenario es resultado de la "libre circulación de ideas y estructuras religiosas que han multiplicado el abanico de opciones y modelos, socavando el monopolio de solamente una iglesia[4] y a una actitud diferente, más receptiva y autónoma de los pobladores latinoamericanos, afectados por factores endógenos (económicos, políticos y religiosos) y por factores exógenos como la globalización" (Gómez Sántibañez, S/A).

Si analizamos a la religiosidad popular desde el escenario de la globalización podemos observar que "en su aspecto cultural, parece envolver dos procesos contradictorios al mismo tiempo. Por un lado, la tremenda aceleración de los medios de transporte y comunicación hace más visible y presente la pluriformidad de las culturas humanas del globo. Hay una tendencia clara hacia más pluralismo, hacia una mezcla de las culturas, hacia el mestizamiento y la hibridación" (Stalsett, 2004). Si bien da la impresión de no ser una acción predispuesta, el resultado natural de las dinámicas de flujo de información,

[4] La crisis global de la iglesia católica ya se refleja en México. Encuestas indican que en poco más de una década el número de personas declaradas no católicas creció en al menos ocho puntos porcentuales: en 2000 representaban el 12% de la población; en 2010 la cifra creció a 17% y hoy alcanza 20%. […] Hoy sabemos que entre 19 y 23 millones de mexicanos ya no son católicos (Siscar, 2014).

pensamiento y actividades pueden llegar a ser más atrayentes que lo religioso.

> En estas manifestaciones resaltan dos rasgos de la religiosidad contemporánea. El primero es que lo nuevo y tradicional se fusionan: se reinventan tradiciones, así como muchos de los nuevos relatos religiosos buscan legitimarse extendiendo un linaje imaginario con las tradiciones. El segundo es que las distancias culturales se ponen en contacto, creando nuevos bricolajes con retazos de culturas y religiones antes lejanas y ausentes en los contextos locales, pero que gracias a los medios de comunicación se vuelven accesibles a todo el mundo (De la Torre, 2012).

Al reducirse estas distancias, las identidades también se transforman, ya no como resultado de decisiones políticas que provienen de los estados nación, si no de un proceso que tiene su origen en los organismos internacionales, los grupos financieros y económicos, quienes son los principales promotores del consumo con una orientación apegada más a una relación producto-mercancia.

> La globalización económica va acompañada también de una homogeneización funcional e instrumental, que se va imponiendo, cada vez más, a nivel mental y operativo. Esto significa una progresiva uniformización de roles y comportamientos sociales y laborales. En el plano tecnoeconómico cada vez nos parecemos más, debido a esa implementación mundial de la lógica tecnológica y del mercado; y se está imponiendo la "mc donaldización" en nuestros usos y costumbres, o, como afirma Mardones, un "uniformismo" en el consumo de la cultura trivial (Fernández del Riesgo, 2003).

Esta lógica de mercado, se ha convertido predominante en prácticamente todas las actividades sociales y culturales del hombre, convirtiendose en productos y mercancías, rompiendo con las características que históricamente han dado identidad a estos pueblos y comunidades. "Los ciudadanos de esta Aldea Global que se esta gestando, experimentan una crisis de identidad, debido a esa ruptura o disociación entre el mundo económico instrumental y el simbólico cultural, que queda en un segundo plano o prácticamente olvidado" (Fernández del Riesgo, 2003). Si bien la misma religión, reproduce sus prácticas en todo el mundo, tam-

bien es cierto que las nuevas formas de hacer identidades diseñadas o difundidas desde los grandes grupos financieros para generar consumidores de sus productos, están afectando las tradiciones religiosas.

A la globalización y el mercado no les preocupa la esencia de las prácticas culturales. En la aldea global que vivimos, el escenario económico es hegemónico, en él se ha sustentado su desarrollo y esencia. "La fuerza primordial de la globalización es la economía, pero la economía no es cultura en el sentido en el que lo es el hogar o el alma que resulta de las creencias, los valores, la religión, las costumbres, las fiestas, las conmemoraciones, las ceremonias y los ritos, la lengua, el arte, la literatura" (Cancelo, 2004).

Lo contradictorio de esta situación se da, porque justamente es en este periodo se han generado propuestas que son diseñadas por los organismos internaciones, e implementados en políticas públicas, donde se reconoce la importancia y el valor de la diversidad, "la revalorización de los conocimientos esotéricos antiguos y su vinculación con el mercado globalizado, ponderan estas prácticas como parte de la nebulosa neo esotérica, que transite, busca, encuentra y toma prestado retazos de tradiciones que parecían olvidadas o relegadas a ámbitos marginales de la vida social, para proyectarlas como parte de una sabiduría cósmica y vanguardista" (De la Torre, 2012).

La comercialización ha tenido un mayor impacto en las regiones urbanas que las rurales, algunos grupos, como los indígenas han logrado mantener sus rituales alejados de grandes transformaciones, aunque:

> Las creencias, ceremonias, tradiciones, saberes y símbolos provenientes de las religiones. Esta mercantilización se hace presente en la explotación turística de las espiritualidades nativas, en la difusión milagrosa de santos y vírgenes producidas a escala masiva en china, en la integración de retazos de tradiciones en las estanterías exotéricas (ferias y expo esotéricas), y en la incorporación publicitaria de los valores new age para la venta de productos que ofrecen una forma de consumo alternativo. Esta gramática de la seducción alienta una religiosidad de consumo abierta a la libre elección y a la personalización de los menús creyentes (de la Torre, 2012).

Si bien como indica de la Torre (2012) "no se puede hablar de una religiosidad de supermercado, si es una realidad que las devociones más

tradicionales están mediadas por la mercantilización y el consumo intensivo de símbolos, mensajes, talleres terapéuticos". Aunque será necesario mencionar que la religiosidad popular puede verse afectada por la misma religión, la cual tendrá en la globalización "un serio reto para su existencia, y por ende, el proceso de desanclaje religioso se desarrollará con mayor radicalidad, ya que éste constituye el único mecanismo de defensa frente a la amenaza de ser absorbidas por otras religiones a raíz del auge de la globalización" (Andrade, 2002). Si bien se ha considerado que la globalización no pone en riesgo la religión, probablemente no suceda lo mismo con las practicas que emanan de la religiosidad popular -finalmente la religión católica, fue la primera que modificó las creencias de los pueblos indígenas en México-, las cuales pueden tener procesos de hibridación que tarde o temprano, modifiquen radicalmente los rituales y el sentido que la comunidad pone en práctica. A manera de ilustrar lo anterior podemos observar "que los valores culturales de las grandes Metrópolis se han introducido indiscriminadamente a los países periféricos, destruyendo las raíces históricas nativas y causando una gradual erosión a la fragilidad de los sistemas económicos y políticos de los países subordinados" (Magaña Ochoa, 2004).

Es necesario precisar, que si bien la globalización presenta un escenario que pareciera desalentador para las prácticas culturales vinculadas con la identidad y particularmente las que tienen que ver con religión, también es cierto que este mismo fenómeno brinda la oportunidad de hacer contrapesos que eviten la homogeneización cultural. "es lo que se ha llamado la Coca-colonización de McMundo. Esta tendencia va hacia homogeneización: el mundo en la imagen del occidente a su vez esta neo-colonización desencadena mecanismos de defensa y resistencia por parte de las culturas amenazadas. Esta reacción los lleva a fortalecer su particularidad, su identidad, su idiosincrasia nacional y étnica. Es aquí donde se ve más claramente el papel renovado y reforzado de la religión" (Stalsett, 2004).

Estos procesos de resistencia deberían surgir desde tres frentes: 1) las herramientas de la globalización, principalmente de las tecnologías de la información y la comunicación, pueden ayudar a fomentar y difundir la diversidad e importancia de las distintas prácticas que dan identidad a las distintas sociedades; 2) la misma religión a través de la religión popularizada; 3) la sociedad a través de un proceso de resis-

tencia y reivindicación de sus tradiciones, generando estrategias de transmisión de estos saberes.

Si bien, hay un proceso que hace frente a la globalización homogenizante, aunque pareciera que se lleva a cabo por la gente de mayor edad, que se resiste a adoptar la globalización, principalmente al no manejar de manera importante las tecnologías "el espíritu profundo de los pueblos no se globaliza. La humanidad, en su entraña diversificadora de culturas, no se deja globalizar" (Cancelo, 2004). Esta resistencia probablemente asume su idea de responsabilidad al reproducir las prácticas, en este caso culturales y religiosas, como les fue transmitida por las generaciones que las precedieron, sin embargo las nuevas generaciones parecieran no interesarse de la misma manera. Para lograr este interés se requiere que la sociedad y la iglesia sean los principales promotores de este fortalecimiento de la religiosidad popular, "mi religión adquiere una nueva importancia para mí, y para mi grupo. Frente a todas estas otras religiones, estos otros grupos, pueblos, seres humanos, ¿Quiénes somos nosotros? ¿quién soy yo? Así la tradición religiosa se revitaliza, toma nueva fuerza y relevancia. La religión forma parte esencial de la identidad cuestionada bajo la presión de la globalización" (Stalsett, 2004).

La iglesia debe diseñar estrategias que ayuden a fortalecer la identidad religiosa del pueblo, propiciar a través de las tradiciones la evangelización de la parroquia debe incidir en la reproducción y fortalecimiento de su identidad, porque "frente a un proceso de globalización que lleva a la explotación y al dominio, la religión en general, y el cristianismo en particular, pueden ser un recurso fundamental de oposición, de critica, de resistencia y superación" (Stalsett, 2004).

Celebración del 2 de febrero, la fiesta del encuentro

A pesar que parecieran diluirse los procesos culturales que dan identidad a las comunidades del país, estas siguen presentes, aunque a veces parecieran olvidadas, o en un proceso de acelerada transformación. Estos cambios pueden ser, como se ha analizado, resultado de fenómenos exógenos, o de un proceso de evolución natural.

Estos conocimientos que identifican a las distintas sociedades, las observamos en su historia, leyendas, mitos, creencias, celebraciones y festividades. Frecuentemente no son perceptibles, pero generan diferenciación con otros pueblos. Estos saberes están ahí esperando ser contados, escuchados, analizados, comprendidos y difundidos, como indica Gerardo Necoechea Gracia (2006. p. 77) se crean símbolos que conforman la identidad y distinguen al grupo.

La identidad de un pueblo, según Berger y Luckmann (1999), se constituye por una serie de procesos culturales, presentes desde antes que naciéramos, dando cohesión social, sentido y significado a las actividades cotidianas de una comunidad. Algunos de estos elementos estarán presentes por largos periodos generacionales y otros se perderán, y se incorporaran nuevos.

La identidad de una sociedad se construye y preserva por las personas que forman parte de ella, la participación del individuo debe darse en distintos espacios y actividades, practicando las representaciones simbólicas de la comunidad, porque son el sustento que explica las prácticas culturales como los de la religiosidad popular, habrá individuos que se preocupan por conservar esta herencia, pero así mismo habrá otros que las desconocen o no les interesa reproducir, a pesar de ser el sustento del presente.

Cuando Luis González escribe el texto *Pueblo en vilo* (2008), nos permite comprender que cualquier pueblo por pequeño que sea tiene una historia que contar. Si nosotros reflexionáramos en relación a esta idea, y si consideráramos únicamente la información que se encuentra en el portal del municipio de Tizayuca Hidalgo, relacionados a su historia y procesos culturales que le dan identidad, como lo es su fiesta patronal que se celebra el 2 de febrero de cada año, podríamos llegar a la probable conclusión, que esta comunidad tiene una historia limitada. Tomando en cuenta el mismo texto de González, sin ser el objetivo del presente apartado, podríamos indicar que el pasado del pueblo de Tizayuca es basto y lleno de historias que contar.

Sánchez (2010) en su libro *El códice de San Salvador Tizayuca*, hace referencia que la historia del municipio se remonta probablemente al Preclásico Medio, aproximadamente unos 800 años a. de C. Lo anterior se deduce por los "vestigios arqueológicos –figurillas y cerámica-, que dan cuenta de su modo de vida y subsistencia basada en caza, pesca y

recolección, además de la agricultura" (Sánchez, 2010). Será en el periodo prehispánico, donde probablemente se den los principales procesos de organización que le dan actualmente identidad al municipio.

> Podemos señalar que Tizayuca, en periodo inmediato anterior a la conquista, estuvo dividido en *calpullis*, que constituyeron su base productiva y forma de organización territorial, los cuales se mantuvieron durante la colonia transformados en barrios, organización que subsiste hasta la actualidad. Sin embargo, los nombres de los barrios sufrieron modificaciones y delos cinco barrios (*calpullis*) originales, sólo tres conservan su nombre prehispánico, son: Huicalco (*Hueycalco*), Atempa (*Atempan*) y Custitla (*Costitlan*); dos más cambiaron su nombre indígena por uno en castellano, nombrándose: el Pedregal y Nacozari (Sánchez, 2010).

Políticamente en la época prehispánica, Tizayuca fue un pueblo importante. El códice de San Salvador Tizayuca, permite sustentar este supuesto, si consideramos que este documento como fuente primaria describe en sus láminas una etapa importante del pueblo en la época de la colonia:

> La primera lámina aparece Xomimiltzin Tlacatecatl, "la mujer tlacateca de pies vellizo" asociada al lugar, "la madriguera de víboras" (Ynin Cuayo), que posiblemente representa el lugar de fundación de Tizayuca, que está señalado con la imagen de un cerro.
> Además se presenta asociada a un signo calendárico que indica la fecha en que comenzó el vasallaje, probablemente correspondiente al año de 1427 –según señala el documento-, fecha en que se unió en matrimonio con un noble personaje. […] Este personaje es Hueypilli Ilhuicatl "gran persona noble, flechador del cielo", gobernante de Tzompanco (Zumpango) quien al casarse con Tlacapatzin, tienen como hijo a Huitzilihuitl (plumas de colibrí), que se convertiría en el primer señor de los aztecas durante su establecimiento en Chapultepec (Sánchez, 2010).

Huitzilihuitl, se cree que nació en Huitzila, localidad que pertenece al municipio de Tizayuca, y que las fuentes históricas consultadas por Sánchez Vázquez, permiten corroborar el nacimiento de dicho personaje trascendental en la historia del pueblo y del país, en este sitio.[5]

[5] El pasaje del nacimiento de *Huitzilihuitl* concuerda con la narración que aparece en la obra de Torquemada. En efecto en la tercera lámina (del Códice

En relación a las prácticas religiosas, para los pueblos indígenas prehispánicos de la región donde se asienta actualmente el municipio objeto de estudio, podemos observar que:

> Destacaron por su importancia en Tizayuca la de Atlcahualo, primera veintena del Xiuhpohualli, que marcaba el inicio del año solar meca y que coincide con la celebración actual de la fiesta mayor del pueblo, el 2 de febrero. Así mismo, las de Hueytozoztli(sic),[6] pues la ritualidad encaminada a conseguir un buen producto de la cosecha se conserva en Tizayuca, aunque en abigarrado sincretismo con las celebraciones cristianas, pues en febrero se bendicen las semillas, tal como se hacía en la fiesta de Hueytozoztli (Sánchez, 2010).

Considerando el calendario prehispánico se puede observar una probable vinculación de las dos principales fiestas que se celebran en el municipio, con los festejos que se llevaban a cabo antes de la llegada de los colonizadores. En ellas se puede apreciar la fuerte presencia agrícola, concretamente del maíz, como el alimento básico de la sociedad.

---

de San Salvador Tizayuca) aparece el *Hueypilli Huitzilihuitl*, (gran señor noble plumas de colibrí) sentado sobre un trono (*tepotzoicpalli*), con cetro y corona (*Xiuhuitzolli*), posando sus pies sobre un gran colibrí, que señala su lugar de nacimiento *Huitzillan*, barrio de *Tizayocan*, aunque la glosa señala: *Nizomotlacatili tizayocan caliypan* "aquí nación en la casa de Tizayocan" (Sánchez, 2010).

[6] Al cuarto mes llamaban *uey tozoztli*: en el primero día de ese mes hacían fiesta a honra del dios llamado *Cintéotl*, que le tenían por dios de los maíces; a honra de éste ayunaban cuatro días antes de llegar a la fiesta. […] Después de esto iban por los maizales y traían cañas de maíz –que aún estaba pequeño- y componíanlas con flores, e íbanlas aponer delante de sus dioses a la casa que llamaban *calpulli*, y también ponían comida delante de ellos.

Después de hecho esto en los barrios iban al *cu* de la diosa que llamaban *Chicomecóatl*, y allí delante de ella hacían escaramuzas a manera de pelea; y todas las muchachas llevaban a cuestas mazorcas de maíz del año pasado, e iban en procesión a presentarlas a la diosa *Chicomecóatl*, y tornábanlas otra vez a su casa como cosa bendita, y de allí tomaban la semilla para sembrar el año venidero; y también ponían lo en el corazón de las trojes por estar bendito (De Sahagún, 1997)

> Es significativo que las fechas calendáricas que corresponden a las festividades de Tizayuca (2 de febrero y 6 de agosto), estén relacionadas con fechas de trascendental importancia en la observación del curso del sol en la época prehispánica. […]Es muy claro para nosotros que Tizayuca surge y se consolida como un pueblo (Altepetl) agrícola y así funcionaba, pues sus prácticas religiosas estaban relacionadas con el ciclo agrícola y sus ideas, valores y formas de organización tenían que ver con el nacimiento y desarrollo del maíz, base de su alimentación […]. De tal modo, su organización social y política, ideología, cosmovisión, formas de apropiación de la naturaleza, organización territorial, concordaba con las de la formación estatal predominante; por esta razón, muchas de las tradiciones y costumbres del pueblo tuvieron su origen en la religión y las festividades del grupo mexica, así como muchos rasgos culturales han persistido y se hacen patentes en la forma de celebración de las fiestas de Tizayuca en la actualidad (Sánchez, 2010).

Una vez lograda la conquista, el proceso de evangelización en Tizayuca se inicia con la llegada de los frailes franciscanos y la construcción de la parroquia. Sánchez Vázquez (2010), considera que entre 1531 y 1533, se puede establecer la probable fecha de secularización de la parroquia y fundación de la iglesia de Tizayuca, la cual se concluye aproximadamente en 1617.

> Alrededor de 1531 los Franciscanos recorren la región, en su actividad evangelizadora llegan a Tizayuca y ordenan la construcción de la primitiva iglesia reutilizando piedra de las construcciones prehispánicas. Esta primera capilla presenta gran cantidad de trabajo, abunda la piedra negra labrada con algunos motivos franciscanos como cordones y otros motivos como flores de cinco pétalos, columnas cuyas bases presentan puntos, y acabados en barro rojo decorado (Sánchez, 2010).

Si bien se inicia la imposición de la religión católica a los pueblos indígenas del país, esta es aceptada por estas comunidades, a partir de un fuerte sincretismo en sus prácticas culturales, pero que en esencia algunas de ellas han logrado trascender en el tiempo.

La identidad de un pueblo, según Berger y Luckmann (1999) se encuentra "constituida por un orden de objetos que han sido designados antes de que yo apareciese en escena" dan cohesión social, sentido y significado a las actividades cotidianas de una comunidad. Muchos

de estos elementos se mantienen por largos periodos generacionales, pero también se incorporaran otros porque ninguna cultura es estática, sufre transformaciones en el tiempo. "Al enfocar cómo ciertas costumbres han cambiado, es posible localizar elementos que empujan hacia cambios desde fuera de la comunidad. Pero esta fuerza viene de algún lugar en particular, en un momento dado y ejercida por individuos o grupos específicos" (Necoechea, 2006. p. 78).

La historia y la identidad de una sociedad la construyen todos los que forman parte de ella, todo individuo es poseedor de conocimientos que conforman el todo, desde diferentes espacios y actividades van formando la colectividad y las representaciones simbólicas de la comunidad. Como se ha comentado estos procesos evolucionan en el tiempo, hay cosas que van quedando en el pasado y que las nuevas generaciones desconocen o no les interesa reproducir, sin embargo en buena medida muchos de esos elementos son el sustento del presente. Por ejemplo:

> En el aspecto sociopolítico, Tizayuca ha funcionado como pueblo cabecera constituyéndose en un poderoso polo de atracción para pequeños pueblos o barrios circunvecinos en cuanto a la realización de actividades económicas y culturales. Su organización tiene profundas raíces en la tradicional división territorial por barrios. […] Consideramos que la organización actual, encuentra sus raíces en la organización geopolítica a la conquista, considerada durante la época colonial y la posterior conformación municipal, producto de la instauración de la República, no ha sido suficiente para borrar las características específicas de la organización territorial tradicional (Sánchez, 2010, p. 10).

El municipio es un vivo reflejo de los antagonismos que todas las poblaciones sufren en su historia y costumbres. Por historia vamos a entender "todo aquello que había ocurrido en el pasado e hizo cambiar a sus comunidades. Costumbre, en cambio, era la repetición de prácticas y rituales que resistían el paso del tiempo y por tanto el cambio instigado desde fuera" (Aceves, 2012, p. 92). Los cambios son inevitables cuando estos surgen de manera natural, sin embargo, el proceso de urbanización y migración que se ha observado en los años recientes en Tizayuca acelera las modificaciones de sus costumbres. A manera de ejemplo se puede mencionar que el proceso de metropolización ha hecho que el uso de suelo pase de agrícola a urbano. Donde

antes eran tierra para sembrar hoy se observan unidades habitacionales, dificultando la producción de pulque, aguamiel, o barbacoa. Esta transición, puede afectar de manera importante, prácticas que muy seguramente han sido reproducidas desde épocas prehispánicas, como la bendición del maíz que se realiza en la feria del 2 de febrero. Actualmente, la principal actividad económica del municipio ha dejado de ser la producción agrícola, esta realidad puede limitar el significado e importancias de una tradición como el ofrecimiento de semillas.

IMAGEN 1

FUENTE: Proyecto de Investigación "Fiesta del 2 de febrero en Tizayuca Hidalgo: Festejo celebración e identidad".

IMAGEN 2

FUENTE: Proyecto de Investigación "Fiesta del 2 de febrero en Tizayuca Hidalgo: Festejo celebración e identidad".

Algunas de las prácticas culturales han logrado trascender en el tiempo, transmitiéndose de una generación a otra, principalmente de manera oral. Si este proceso en algún momento se rompe, carecerá de sentido y significado para el resto de la comunidad, dejando de ser un elemento de cohesión e identidad de la población. Como ejemplo, podemos mencionar que los juegos con los que se divertían los habitantes de mediados del siglo pasado del municipio como: el balero, el trompo, cinturón escondido, las ollitas, las cebollitas, las canicas, el cinturón escondido, forman parte de su historia, pero que las nuevas generaciones escasamente practican, la globalización, el desarrollo

tecnológico, han modificado los juegos y las distracciones de las nuevas generaciones.

Estudiando a un grupo de jóvenes de la Escuela Secundaria General no. 6, ubicada en uno de los fraccionamientos de reciente creación en el Municipio, y en el cual según datos del INEGI "12623 habitantes provienen de otra entidad federativa, cifra que compone el 85.4% del total de la población que allí radica" (Hernández, 2016), por la dinámica que vive la población de este fraccionamiento, el 55.7% de los estudiantes mencionan que se quedan solos en su casa, lo cual puede explicar que el 93.4% de ellos indican que ven televisión, solamente el 8.2% prefiere celebrar las fiestas patronales, y el 1.6% manifiesta interés por participar en actividades comunitarias. El 55.8% de los jóvenes prefieren ver televisión en su tiempo libre, el 52.4% considera que le dedican la mayor parte de su tiempo a ver T.V., redes sociales o jugar video juegos (cfr. Hernández, 2016).

Habrá algunas prácticas, principalmente las que provienen de la religiosidad popular, como la fiesta del 2 de febrero que si bien no corre peligro de perderse, si ha modificado la esencia que tenía al final del siglo pasado, generando un sentimiento de nostalgia, en la población de mayor edad, pareciera que para las nuevas generaciones y los habitantes que han migrado al municipio en los últimos años no tiene la misma relevancia, y no se identifican como los nacidos en Tizayuca.

Tizayuca ha tenido un crecimiento urbano acelerado como resultado de un proceso de migración que ha propiciado que de 2005 a 2010 se haya prácticamente duplicado su población, pasando de 56 573 a 97, 461 habitantes. Este proceso de migración, así como la natural evolución de las prácticas culturales, permite suponer que muchos de los nuevos habitantes del municipio y las generaciones más jóvenes del municipio desconocen la historia, el sentido y significado de la fiesta que se celebra el 2 de febrero en honor a la virgen de Cosamaloapan.

Probablemente, la fiesta del 2 de febrero que se celebra en Tizayuca, es de las pocas prácticas que se mantienen como parte de la historia que le da identidad al municipio. Herencia de generaciones pasadas, sin que se pueda conocer la fecha en la que inicia el festejo, aun preserva un sentido y significado para la población, sobre todo para los barrios tradicionales. La fiesta es resultado del trabajo y la comunión de la

población que de manera conjunta unen esfuerzos, para hacer posible el festejo y agradecer a la Virgen las bendiciones que les brinda.

Tradicionalmente el festejo se desarrolla y conforma por cinco elementos:

1. La peregrinación de la Virgen de la Candelaria durante el año por los distintos barrios y casas del municipio. Debido a este recorrido la población se refiere a ella como "la peregrinita".

2. El novenario que inicia el 24 de enero con procesiones que parten de distintos barrios del municipio a la parroquia del Divino Salvador, donde los fieles acompañan a la Virgen de la Candelaria y le rinden veneración como medio de agradecerle las bendiciones y la protección que les otorga. Las peregrinaciones concluyen el día 1 de febrero con el encuentro de las Vírgenes.

3. El encuentro de las Vírgenes, es el testimonio de la sociedad de la reunión de la Virgen de Cosamaloapan, conocida entre la población de Tizayuca como "la patroncita", que baja de su altar para reunirse con "la peregrinita", convirtiéndose en el momento más significativo para los fieles católicos del municipio, quienes por única ocasión en el año tienen la posibilidad de acompañar a las imágenes con música de viento, y danzantes, en un recorrido por las calles del municipio hasta la iglesia donde se celebra el acto litúrgico, y una vez concluido, la virgen pueda presenciar junto a la población el amor de sus fieles, reflejado en la quema de castillos y fuegos pirotécnicos.

4. Esta celebración significa, un momento de comunión y convivencia, donde la población del municipio podrá interactuar y relacionarse en las distintas actividades que se organizan como parte del festejo. Los juegos mecánicos, el baile, y la comida, son el complemento de esta fiesta que sirve para fortalecer los lazos afectivos y de relación entre la sociedad de Tizayuca.

5. Permite el acercamiento y la convivencia de las familias tizayuquenses, así como con la de los pueblos vecinos que son invitados a compartir la comida que algunas familias aún acostumbran preparar.

A pesar que la fiesta sigue manteniendo estos mismos elementos, es una realidad que las transformaciones y las modificaciones que se han observado en los últimos años, generan un sentimiento de nostalgia y escasa aceptación principalmente de la población nativa del municipio. Por ejemplo, la fiesta para la población de mediados del siglo

XX, era un momento que esperaban porque les permitía adquirir bienes que se comercializaban en la feria, o por ser una fecha significativa les permitiría estrenar ropa. Facilitaba la cohesión social, y la convivencia. Sobre todo, porque la feria se instalaba frente a la parroquia y se combinaba el acto religioso con el festivo.

> Cuando yo tuve uso de razón pues la feria era ahí, en el centro, no sé por qué la cambiaron. Nosotros como familia nos daba mucho gusto ir a la feria, sabíamos que íbamos a estrenar nuestro vestido, zapatos. Nos daba mucho gusto como chamacas que éramos. Siempre se hacia la comida, mole, barbacoa. Nosotros como niñas, le decíamos a mi mamá, quiero mi vestido para la feria ya se viene, quiero mis zapatos de este modo. Era mucho gusto para nosotros ir a la feria de vestido y zapatos nuevos (Pérez García, 2015).

IMAGEN 3

FUENTE: Proyecto de Investigación "fiesta del 2 de febrero en Tizayuca Hidalgo: Festejo celebración e identidad".

La parroquia de Tizayuca tiene como su santo patrón al Divino Salvador, sin embargo el festejo más significativo y que da identidad al municipio es la fiesta del 2 de febrero. Si bien el momento más significativo es el encuentro de las vírgenes del día primero del mismo mes. El ciclo de la tradición de la religiosidad popular del pueblo se inicia desde el día tres de febrero cuando la virgen "peregrinita" inicia su recorrido que durará un año visitando las casas de los habitantes del municipio.

La tradición que el pueblo de Tizayuca acostumbraba era que la peregrina durante todo el año visitara alguno de los cinco barrios, y al siguiente haría su recorrido en otro barrio. Es decir tendrían que pasar cinco años para que la población de los distintos barrios pudiera tener en sus hogares la visita de la imagen.

IMAGEN 4

FUENTE: Proyecto de Investigación "fiesta del 2 de febrero en Tizayuca Hidalgo: Festejo celebración e identidad".

> Antes se usaba que todo el año andaba en los barrios, creo que también ahora, hasta que iba a llegar el 2 de febrero. A veces se quedaba hasta un mes en una casa, porque el barrio era más chico, algunos la pedían por dos días, tres días, pero había gente que decía, si me la pueden dejar un mes está muy bien. La tradición era que diario se rezara el rosario en la casa que estaba. Se ofrecía un cafecito un tamalito, lo que tuviera la familia (Pérez García, 2015).

Esta tradición de la peregrinación de la virgen en los barrios tradicionales del municipio aparentemente data de 1949 cuando el párroco de esa época influyó para que la peregrina recorriera durante un año diferentes casas de alguno de los barrios. El altar donde es colocado el nicho, se adorna con flores velas, globos, se intenta conformar un ambiente que agradara a la virgen, que se sintiera bienvenida y amada en ese hogar.

> El padre Enrique Rodríguez, era párroco de aquí y él fue quien inició eso que la virgencita anduviera visitando los hogares, eso fue en 1949. La de Candelaria es la que anda visitando los hogares y de 1949 hacia acá ha seguido su ruta. Nada más que anteriormente como no había diversiones, ni televisión, ni nada, pues nso reuníamos varias personas y diario le rezábamos su rosario en las casas que iba visitando a las nueve de la noche, y antes no había que café ni nada de eso, íbamos a lo que íbamos a rezar. Le cantábamos, le rezábamos. Nos enseñó una tía que en paz descanse, se llamaba Justina Escalante, por cierto ella fue la que donó la custodia donde ponen a Jesús cuando salía al santo jubileo. Era muy católica, nunca se casó y tenía sus terrenos y como no tenía familia los vendió y con eso compró la custodia y la donó a la iglesia (Escalante, 2015).

Desde esa fecha, es un orgullo para los anfitriones que la virgen visite su casa, significa una enorme dicha que les genera paz y sobre todo es una manera de agradecerle a la virgen las bendiciones que les prodiga. Pero se observa también que ese cariño nace de una transmisión que va pasando de una generación a otra a través del ejemplo de los padres.

> Nosotros tenemos la tradición de mi madre en paz descanse. Desde que tengo uso de razón, hace como 60 años mama se dedicaba a rezar el rosario. Andaba la virgen de peregrina como hasta ahorita, y nosotros

> siempre acompañábamos, y pues de ahí se nos quedo la tradición de recibir a la santísima virgen. La veo como mi madre, quien intercede en mis angustias, en lo que le he pedido, y creo que si he tenido respuesta de ella. Como católica, para mi es algo grande tenerla, yo sé que no merezco tener a la santísima virgen en mi casa, pero cuando la recibo, siempre digo, yo sé que soy pecadora, pero para mí es una alegría muy grande, un amor que yo la tenga. Cuando a mi me dicen que anda la morenita yo pregunto a ver donde la tienen, y pregunto ¿me la vas a encargar?, ¿me la vas a dejar?, ¡yo la quiero! nada más un día, aunque sea un día, pero yo la quiero. Económicamente no tengo dinero, quisiera tener mucho para ponerla llena de flores, quisiera tener algo grande para ella pero le doy lo más grande que es mi corazón mi fe y mi amor a ella (Salas, 2015).

Anteriormente el párroco designaba un encargado, quien debería anotar las personas que desearan recibir la imagen en su casa, y cada habitante de los barrios indicaba cuantos días podía estar la virgen en su casa.

> El encargado busca casa, no ofrece a la virgen, porque yo siento que no tenemos por qué ofrecerla. Simplemente se les dice a las personas, tenemos a la "peregrinita" en el barrio de Atempa, quien guste tenerla vengase a apuntar, venga a escoger su día con la encargada. Se siente feo que si voy y le digo a una persona, ¿no quieres recibir la virgencita?, mira la tenemos aquí y que me digan no, y si nos han dicho, es que yo no tengo donde tenerla, es que yo ahorita no puedo, después te aviso. Yo si le he dicho llorando, hay madre mía, cuanto desprecio recibes, aquí no tienen corazón, porque tú no eres limosnera, tu no necesitas nada de nosotros, nosotros necesitamos de ti (Salas, 2015).

Recibir a la peregrinita en los distintos hogares era un momento de gran satisfacción, fe y amor, pero el momento de despedir a la Virgen era un momento emotivo, compuesto por el dolor y sentimientos de nostalgia.

> Si, había veces que hasta llorábamos, nos daba mucha tristeza. Las personas grandes, como mi abuelito y abuelita lloraban porque decían "uuuy, quien sabe de aquí a un año si nos vuelva a tocar la santísima vir-

> gen". Se ponían a pensar, no me la han traído, pero ya me anunciaron que me la van a traer pero nada más un día (Pérez García, 2015).

A pesar que hay familias que han recibido a la "peregrinita" en más de una ocasión el sentimiento de tristeza sigue albergando el corazón de las familias que la acogen en su casa y tienen que despedirse de ella.

> Yo quisiera que no se la llevaran. Cuando se la llevan a mi me da mucha tristeza. Al entrar me da mucho gusto, cuando se va me da mucha tristeza. Quisiera que se quedara conmigo porque pues yo si tengo muchas cosas que contar de ella, en las que yo le pedí en la enfermedad de mis hijos, y pues yo creo que ahí estuvo la respuesta, ella intercedió, me hizo el milagro. Ella intercedió ante su hijo, ante Dios, para que mis dos hijos, una mujer como un hombre estén ahí, gracias a Dios. Entonces, mi amor hacia ella y mi creencia es muy grande (Salas, 2015).

Actualmente la peregrinita ya no visita solamente un barrio todo el año, se ha modificado la tradición buscando que los habitantes de las nuevas colonias también se integren, recibiendo a la virgen. Esta nueva costumbre, impuesta por el párroco del municipio no es aprobada por romper justamente con una costumbre de la gente de los barrios tradicionales del municipio.

> Últimamente yo ya ni entiendo cómo se organizan porque este año anduvo en Atempa, en Haciendas, Nacozari. Lo que yo les comentaba a las muchachas es, díganle al padre que anteriormente, era un año para un barrio, por ejemplo, Atempa todo el año (Escalante, 2015).

Una tradición que actualmente se sigue haciendo únicamente con la peregrina, es cargarla cuando la llevan de una casa a otra. Para la procesión del encuentro, anteriormente se hacía de esta manera, pero hoy en día es muy común que se transporte en vehículo las imágenes, de la capilla del barrio o colonia, al encuentro de las vírgenes en la esquina de Avenida Juárez y ejercito mexicano, a la parroquia del Divino Salvador.

Es necesario indicar, que esta tradición de acompañar a las imágenes continúa, no se ha perdido, sin embargo, si se observan manifestaciones que parecen indicar que ya no es tan importante para las nuevas

generaciones y que puede carecer de significado para los nuevos habitantes del municipio.

> Anteriormente nos peleábamos como chamacas porque queríamos cargar a la virgen, y nos disgustábamos. Que ahora me toca a mí, que a ti te tocó tal fecha, yo la quiero cargar y nos peleábamos. Ahora ya no hay ni quien, les decíamos ¿oye cargas a la virgen? "no". Está bien. Ahora ya hasta hombres la cargan por qué ya las chamacas no quieren (Escalante, 2015).

La tradición era muy precisa, únicamente podían cargar las imágenes mujeres, por ser la virgen de este género. Pero con la particularidad que la mujer debía ser señorita.

> Sí, la puede cargar pura mujer, y por eso les decimos hoy en día "carga a la virgen", andamos rogándole a las chamacas porque pues una señora ya casada con hijos no la puede cargar, debe ser señorita. Eso ya se acabó, ahora les rogamos, dicen no, yo no, y pues que hace uno, hasta los muchachos y señoras dicen pues yo la cargo (Escalante, 2015).

Sin considerar que se está presentando una pérdida en la fe, en este ritual de religiosidad popular, pareciera que se está presentando una disminución en el interés colectivo por participar en las actividades para el festejo del 2 de febrero, principalmente de las nuevas generaciones.

> Pues la gente ya mayor, pues la juventud la verdad no. Yo lo veía cuando nosotros íbamos había mucha jovencita, hasta nos enojábamos porque todas queríamos cargar la virgen, ahora ya no, le dices ayúdanos, y empieza con la otra, tú ayúdales, tú cárgale. Como que a ellos ya no les llama la atención estas cosas de la iglesia (Salas, 2015).

El contexto social en el que vivimos, ofrece a las nuevas generaciones, diversos escenarios donde pueden interactuar y relacionarse. La religión como se ha mencionado, no corre riesgo de perderse, pero las dinámicas sociales actuales, ofrecen diversas actividades que no necesariamente se apegan a lo religioso.

> Como que sí se ha perdido completamente, porque ahora ya vamos unas cinco, seis personas, luego no hay ni quien acompañe a la virgencita. En ese tiempo nos peleábamos por cargar la virgencita porque todos queríamos, te digo como no había ninguna distracción pues ahí era donde nos reuníamos (Escalante, 2015).

El final del recorrido de la virgen peregrina por las casas del barrio, tradicionalmente concluye el día primero de febrero de cada año, iniciando nuevamente su peregrinar en un barrio distinto el 3 del mismo mes.

Para el día 24 de enero, se inicia el novenario que concluirá el 1 de febrero en la noche con el encuentro de las vírgenes. Actualmente este novenario se sigue realizando, pero el párroco José Arrollo ha generado modificaciones a la tradición buscando: 1) generar una evangelización en las nuevas colonias o sectores que se han creado en el municipio, las ha incluido para que en procesión desde las colonias o barrios que él haya designado acompañen a la peregrina de las capillas a la Parroquia del Divino Salvador; 2) lograr una inclusión social, principalmente, de los nuevos habitantes del municipio; 3) rescatar el sentido de fraternidad, y evitar el de competencia que la religiosidad popular históricamente había impuesto al momento del encuentro de las vírgenes, perceptible principalmente en la quema de cohetes y castillos.

> Ordinariamente son nueve peregrinaciones que es el novenario, creo que se van a ir agregando más por los sectores o los barrios, pero ahorita sólo dejamos el novenario como parte importante y todos los demás sectores se van a ir integrando a esos nueve días. Las acciones que se hacen solamente son novenarios y es el rezo del santo rosario a lo largo del caminar, eso es lo más importante, pero en cada sector se tiene que hacer el novenario porque eso es lo que no se hace, más bien se queda cada quien en su rosario. Cada sector tiene que venir y acompañar porque lo que sucede es: ahora le toca a Huicalco, no a mí no me gusta, hoy le toca al pedregal, ahí están los que me caen gordo. Se pierde el sentido fraternal de la iglesia. Tiene que ir creciendo, haciéndose más, porque hay gente que le gusta venir a la procesión, pero cuando llega a la iglesia "ya cumplí con la procesión" y se va, no entra al sacramento porque precisamente está acostumbrada a una religiosidad popular sin compromiso, nada más de asistir a una procesión, ya le pedí a la virgen lo que quería. Se convierte más que en una religiosidad católica, en sante-

> rismo y este no es católico, es algo negativo porque no puedes hacer negocio con Dios, te ofrezco un novenario para que me des trabajo, salud, dinero, amor, para que me consigas novia, esposo o esposa, para que no me sea infiel. El santerismo cae en el negocio con Dios y la fe verdadera no es negocio con él, la fe verdadera es aceptar la voluntad de Dios en la vida (Párroco Arrollo, 2015).

Estos cambios que se han presentado, han sido también con el objetivo de lograr el reconocimiento social del párroco, buscando un acercamiento con la sociedad que el anterior encargado de la parroquia, el sacerdote Patricio, con sus acciones, no logró establecer. Socialmente, el párroco Patricio no es recordado de manera agradable por la comunidad, al ser él quien inicia todas estas transformaciones en la tradición del 2 de febrero, pero desde una postura de enfrentamiento con la población católica del municipio, no de dialogo y respeto por las tradiciones del pueblo.

> Para mí es una celebración que ha sido fundamental para la evangelización de esta ciudad. Si yo no hubiera tenido esta necesidad no me hubieran conocido, ahora hay mucha gente que me conoce y no me consideran enojón como al padre Patricio. Traté de poner orden en algunas otras cosas porque había un desorden, de verdad había mucho desorden y no porque el padre Patricio fuera desordenado. Esta festividad me ha servido para llegar al pueblo de Dios. A través de los novenarios, de la fiesta patronal, de las fiestas particulares de las parroquias, es como he tratado de llegar a cada uno de ellos. Para mí ha sido muy representativo porque es así como me ha conocido toda la gente, pero lo más motivador como sacerdote es que ha crecido, que la gente sigue viniendo, que si yo pongo una misa más, la gente viene. Algo muy importante para mí es proyectar, si yo quiero tener el poder y quiero manipular lo puedo hacer, pero entonces perdería mi misión. Entonces para mí, estas festividades han representado iniciar una evangelización de mucha gente que ordinariamente no viene y es la gente que pescamos (Párroco Arrollo, 2015).

Dentro del novenario dos procesiones son las más significativas para la población: 1) la de los taxistas; 2) la del encuentro de las vírgenes.

La primera por la importancia y significado que ha adquirido entre la población se ha realizado en los últimos años el 31 de enero, vísperas del encuentro. Esta procesión data de 1966, y la importancia que

tiene para los taxistas, es por tener la oportunidad de agradecerle a la peregrinita que los haya protegido y cuidado durante un año, alejándolos de los peligros y los riesgos propios de su profesión.

> Pues la fe la que sentimos cada uno de nosotros, tenemos que conmemorar a la imagen, festejarla en grande, darle gracias, una razón por la cual se le da gracias es porque vamos teniendo para comer, por el trabajo, y al mismo tiempo le pedimos como ya se dijo que nos siga ayudando, cuidando, bendiciendo, protegiendo y socorriendo para que sigamos teniendo. Es una fe muy grande que cada uno sentimos, y eso es lo que nos motiva a seguir con esta fe, con esta labor de seguirle ofreciendo a la imagen, una oración, flores (Rivero Gutierrez, 2015).

Para los taxistas católicos, es un orgullo poder transportar en su unidad a la "peregrina", es un privilegio que solamente unos cuantos afortunados podran vivir esa experiencia. Sin embargo a pesar que no todos pueden ver alcanzado este objetivo, se organizan para que el festejo que van ofrecer a la imagen sea acompañado de música, danzantes, quema de un castillo y baile popular.

> Nosotros en sitios de Tizayuca empezamos a organizarnos con anticipación, con el objetivo de no quedar mal ni con la virgen, ni con la gente que nos hace favor de acompañarnos. Yo pienso y lo he visto que cuando nosotros empezamos a platicar en las juntas que hacemos de la peregrinación hay compañeros que gustosamente dicen "quiero llevar la virgen en mi coche". Ahorita hay personas que ya se anticiparon en llevar a la virgen en su unidad. Para estas personas, así como para nosotros, es un júbilo, es una alegría llevar a la virgen, ver a la gente que vamos en peregrinación, y la gente nos está esperando, y llega el momento en que se une y va a un lado de nosotros, y pues es una experiencia muy bonita, ver el júbilo de la gente que también quiere participar.
> El año pasado, un compañero pidió llevar la virgen porque su esposa estaba enferma, entonces se le concedió brincar a otros que ya habían pedido, precisamente por la situación que tenía su esposa. Él se siente satisfecho, de veras créame que se le ve una cara de satisfacción del compañero que lleva la virgen, porque se admira cómo se arregla, se admira el coche. Y el compañero que va manejando pues se ve que tiene un sentimiento muy bonito y se queda con ese sabor agradable de haber participado, en primera, y en segunda, de haber tenido la honra, porque

> es una honra llevar la virgen, entonces, pues qué más puedo decir. A mí me hubiese gustado participar, pero lamentablemente yo no tengo un coche, tengo una camioneta. Pero pienso que debe ser muy emblemático esto (Rivero Gutiérrez, 2015).

Esta procesión desde 1966, parte del barrio de Nacozari, donde la imagen es seguida por los demás taxistas, con sus autos adornados con globos, algunos con festones o palmas. La música de mariachi la acompaña en la capilla del barrio, y una vez que se inicia la procesión se acostumbra que sea música de viento. La población al paso de la virgen se va sumando al contingente, hasta llegar a la iglesia donde el padre los recibe y ofrece una misa en honor a la virgen y los taxistas. Concluida la celebración se hace una convivencia donde cualquier persona que guste acompañarlos se le ofrece, tamales, atole, el castillo, y música popular. Es una fiesta en honor a la "peregrinita".

> Sigue habiendo todavía compañeros que llevan esa tradición de ponerle globos a sus coches, hay quien le ponen festones, y otros le ponen ramitos de flores. Depende muchas veces del gusto del operador y pues también del tiempo que tienen para adornarlos porque se les anticipa el día 30, el 31 va a ser la peregrinación y empiezan a abandonar las bases para lavar camionetas, coches para empezar a adornar, hay unos que terminan ya muy justo su tiempo, y con lo que encuentran es con lo que adornan, no se les obliga a adornar, tampoco se les obliga a que pongan algo costoso, simple y sencillamente como gusten hacerlo.
> Se contrata mariachi, cada año está el mariachi cantando y venerando a la virgencita, se van ofreciendo los rezos durante el trayecto y va el mariachi o alguna banda también acompañando y tocando para que se vea más entusiasmo, y repito por el agradecimiento de la imagen, por lo que nos ha dado y para que nos siga dando. Se siente bonito con una imagen, ayudar en algo, actuar con atención, con respeto, con la fe que cada uno de nosotros sentimos, siente una bendición de la imagen y eso mismo nos motiva para seguir lo mismo, que no se olvide para que no se quede atrás, que no hay dinero, que no nos alcanza el dinero, o no sé cómo le hacemos pero tiene que haber dinero para que se festeje.
> Últimamente para que tenga más vida y vaya más alegre la virgen, nos acompañan los danzantes como anteriormente se hacía (Rivero Gutiérrez, 2015).

El día 1 de febrero, es muy emblemático en esta fiesta, "la Patroncita", la virgen de Cosamaloapan, va a descender de su altar, para que los fieles puedan adorarle y demostrarle su amor con la fiesta y el festejo que se organiza para ella. Finalmente, después de un año de recorrer las casas del municipio de Tizayuca, "la peregrina" podrá reunirse con "la patrona".

No se sabe de manera exacta como llegó la virgen de Cosamaloapan al municipio de Tizayuca, su leyenda, forma parte de la tradición oral que identifica al municipio, que le da significado a la fiesta, permitiendo la cohesión social y el trabajo colaborativo para realizar su festejo. Al ser una tradición oral, las leyendas pueden variar, sin embargo todas convergen en la idea que la virgen se manifestó de diferentes maneras para quedarse en este pueblo del estado de Hidalgo.

> Yo oía que platicaban mis abuelos y decían que era de Veracruz, de Cosamaloapan Veracruz y que la traían, cada año acá a Tizayuca. En una de tantas, la virgen ya no se quiso ir. Venían los encargados de allá por ella preparados para llevársela y caían unos aguaceros o heladas. Todo porque la virgen no se quería ir. Caía mucha agua y no se podía ni caminar y ya después acordaron, yo creo, que mejor se quedará aquí (Pérez García, 2015).

Otra interpretación la relaciona más a una manifestación de quedarse a través de la misma imagen, es decir sin comunicar su deseo a través de los medios naturales. La imagen hace uso de su peso para que se comprendiera su deseo de pertenecer a esta comunidad.

> La leyenda, bueno no la tengo ahorita así muy clara todavía, pero señala que esta imagen, como este lugar era de paso, entonces los que venían a México a la zona de Tenochtitlan a Tlatelolco, ya con gente que estaba evangelizada, cuando vienen con la imagen para llevarla a Cosamaloapan, y con la necesidad de quedarse a descansar antes de continuar su camino se quedó aquí. Pesaba mucho, no se podía ir y que no se quería ir, pero los antiguos, los naturales de esta tierra no la dejaron ir, eso es lo que se dice de la gente que he escuchado sobre todo de Atempa o Huicalco (Párroco Arrollo, 2015).

IMAGEN 5

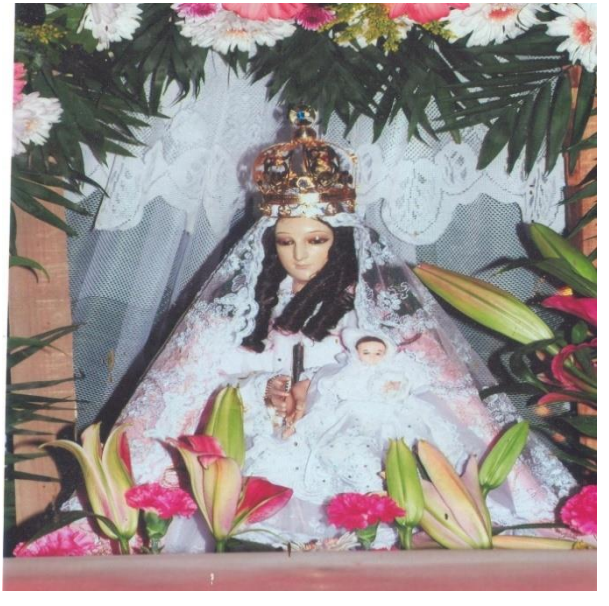
FUENTE: Proyecto de Investigación "fiesta del 2 de febrero en Tizayuca Hidalgo: Festejo celebración e identidad".

En relación a tener una explicación por qué dos imágenes, y el origen del encuentro, el padre Arrollo, la entiende como una necesidad que tuvieron los evangelizadores para transmitir la fe en dios, y que con el correr de los años se convirtió en una tradición que adoptó el pueblo de Tizayuca y en él se sustenta su creencia en dios, agradece por las bendiciones que recibe de las imágenes, y actualmente significa para el mismo párroco la posibilidad de continuar evangelizando a la población del municipio.

> Los misioneros utilizaban siempre, para atraer al pueblo de Dios, dos imágenes. La que usaba el pueblo de Dios, porque mucha gente acostumbraba a tocarla a santiguarse con ella; y la otra la que se quedaba de reserva para la fiesta para que no se maltratara. Creo que aquí hay dos fuentes históricas distintas, la que es tradicional de la virgen de Cosamaloapan, la que se quiso quedar aquí, y la otra es que la virgen quiso tener

su compañía para visitar a todos los hogares. La que se queda aquí se ubica en el altar mayor, aunque ahorita se ha quedado en el altar del sagrario, pero entiendo que esa imagen desde un principio se quedó en la iglesia y la otra visitando al pueblo. Los misioneros para poder dejar la imagen aquí, que no se maltratara, y no se perdiera buscaron otra peregrinita pero tienen un detalle físico, la de Cosamaloapan no tiene el niño en sus manos y la peregrinita sí lleva al niño en sus manos y eso tiene un significado evangelizador, es decir, la virgen nos trae a Jesús, nos lleva a Jesús, no trae al divino Salvador, nos trae al patrón de esta parroquia que es el divino salvador y trae al niño porque es la madre y eso significa "madre tuya, madre mía", y ellos hablaban de la madre tierra, de la madre del cielo que os cuida y trae a Jesús y es nuestra madre que nos ha dado la vida. Entonces esa es la tradición al menos descubro en cuanto que la peregrinita les permitió llegar a todos los hogares casa por casa (Párroco Arrollo, 2015).

IMAGEN 6



FUENTE: Proyecto de Investigación "fiesta del 2 de febrero en Tizayuca Hidalgo: Festejo celebración e identidad".

Es necesario precisar que para el párroco, ambas imágenes son la misma virgen. La de Cosamaloapan, es la "patroncita", es la que hace los milagros, y la de la Candelaria "la peregrinita" los lleva a los distintos barrios, localidades, comunidades, y hogares que visita.

> La virgen de Cosamaloapan, la patroncita, la mera, mera, porque esa es la que yo entiendo hace los milagros, por eso es que no sale de aquí, y la peregrinita precisamente la pidieron porque lleva los milagros. Aquí es donde a veces pierdo la tradición. La peregrinita precisamente se conservó en las casas para pedir los favores a la virgen de Cosamaloapan porque esa no podía salir, nada más el día primero, por eso venía tanta gente porque salía la patroncita (Párroco Arrollo, 2015).

El día 1 de febrero concluye el novenario que es preámbulo a la fiesta de la candelaria. En este día, se lleva a cabo el momento más significativo de la celebración por al menos cuatro motivos: 1) la patrona por única ocasión en el año baja de su altar; 2) se realiza el encuentro de las imágenes; 3) los fieles les muestran su amor, cariño y agradecimiento por todas las bendiciones otorgadas por ellas durante el año, a través de la quema de cohetes, castillos, música, y danza; 4) este festejo se realiza por la cooperación, la organización y el apoyo mutuo de los barrios o colonias para realizar este festejo, es el momento de mayor cohesión social, probablemente el último que queda para la sociedad de Tizayuca, a través de un acto religioso. La fiesta y el festejo son resultado de un proceso colaborativo que inicia desde el día tres de febrero y concluye el 2 de febrero del siguiente año.

Tradicionalmente, la costumbre era que el día primero Atempa acompañara por cuatro años en procesión a la "patroncita", a excepción cuando la "peregrinita" visitara su barrio. "La peregrinita" era acompañada por alguno de los cuatro barrios, en los que estuvo evangelizando. Sin embargo, a partir del año 2016, la tradición fue modificada con el objetivo y la intención de integrar a los vecinos de las nuevas colonias, para unir a los fieles, y evitar el marcado sentido de competencia que se daba en el encuentro, principalmente entre los barrios de Atempa-Pedregal, Atempa-Huicalco, Pedregal-Huicalco. Estas modificaciones han causado inconformidad en los habitantes nativos

del municipio, porque sienten que los nuevos vecinos no le dan la misma importancia que ellos sienten con la fiesta.

> uuh si, pues sí que eran muy animados, luego decíamos que nos va a tocar la virgen, que nos va a tocar que salga de aquí de atempa, pues mi marido en paz descanse era uno de ellos se dedicaba a colectar, a colectar dinero, "ayúdenme con lo que sea, es para la virgen" que nos va a tocar de atempa, que nos va a tocar que salga de atempa y nos daba mucho gusto (Pérez García, 2015).

Si bien los barrios tradicionales de momento siguen siendo la prioridad en cuanto la tradición del encuentro, hay un sentimiento social, que la tradición ya no tiene la misma característica, que los cambios le han quitado esa esencia de festividad, que si bien es cierto, se sustentaba en la competencia para ver qué barrio adornaba mejor a la virgen que acompañaba, cuál castillo era el mejor, quién quemaba más cohetes, era lo que hacía que el pueblo fuera reconocido, y era la manera como la sociedad sentía su fiesta y era finalmente agradar a la virgen.

> Si, ha bajado bastante, con mucha tristeza. Simplemente en el barrio de Atempa, adoraban muchísimo a la virgen, cada año se sacaba a la "patroncita" o "la peregrinita". A ella nos la daban a cada barrio, era cada cinco años que le tocaba a un barrio, por decir me toca este año, pero de ahí yo sé que viene dentro de cinco años. Pero la patroncita nos la dejaban los padres siempre a Atempa, y así era cada año el día primero, Atempa con otro barrio. Cuando nos tocaba la peregrinita, la patroncita salía de otro barrio. Pero era cantidad de gente, mucha, el atrio se llenaba. Ahora, pues si hay gente, pero ya no es la misma.
>
> A los rosarios acudía mucha gente, ahora ya no, ha bajado bastante, por ejemplo, ahorita con mi hija que pasó, somos seis personas, ¿cree que es justo? Le digo, inviten y si salgo y les digo: qué crees que tenemos a la peregrinita aquí acompáñanos, el rosario es temprano para que no digan que es de noche, lo estamos haciendo a las seis, es en casa de mi hermano, vayan, les ando diciendo y con ganas como de irlas a sacar de su casa, ándale vente. Nos dicen si, y hay veces si vienen, a veces no; Estoy hablando del barrio de Atempa.
>
> Bajó mucho desde que un padre, ya no nos dio la patroncita, ya de ahí la gente se empezó a enfriar. No sé por qué, si a nosotros nos tocaba, pero a lo mejor tuvo razón el padre. En alguna ocasión un barrio dijo, por

> qué todo el tiempo se la dejan a Atempa, también nosotros podemos, entonces les dijo ahora les va a tocar a ustedes (Salas, 2015).

El padre Patricio, fue párroco de Tizayuca el cual generó modificaciones en la fiesta más representativa del pueblo, las cuales se llevaron a cabo justo en el momento que el crecimiento demográfico del municipio se empezó a incrementar. Socialmente esté sacerdote no cuenta con una buena imagen en el recuerdo de la población, sienten que él modificó radicalmente el sentido de la fiesta, quitándole esa vistosidad que identificaba a la misma.

> Ese padre dijo, cómo que dos imágenes juntas van a salir, aquí va salir una imagen con su hijo que es el Divino Salvador, porque la virgen va a recibir aquí a su hijo. Porqué dos imágenes, cómo creen. Yo les decía a los encargados, échenle ganas, ahora nos toca. No, nosotros teníamos a la patroncita, ahora ya no, es el Salvador el que va a salir, imagínense quién es, nosotros estamos con nuestra tradición de la santísima virgen, pero hay que ponerse a pensar que en verdad el mero mero es el Divino Salvador, y vean que lleva nuestra iglesia el nombre del Divino Salvador, el que vino a salvarnos, el que dio su vida por nosotros, nada más échenle ganas. Pero no, ya de ahí la gente bajó mucho, y pues ni modo (Salas, 2015).

La gente se organiza a través de un encargado quien con un grupo de personas visitan las casas del barrio o colonia solicitando apoyo económico. Es común organizar actividades como kermeses, vendimias a fuera de las capillas o parroquia. Sigue siendo un trabajo colaborativo que brindaba cohesión social y que se ve reflejado el día primero con el adorno de las imágenes, y los fuegos pirotécnicos, aunque ya no es en la cantidad que se había acostumbrado.

> Pues igual, nos preparábamos, ¿qué vamos a hacer?, unos tamales, un café para darle a la gente que venía a acompañar para que saliéramos, y luego era el encuentro de las dos, de la peregrina y de la patrona, la otra salía pues de otro barrio y se encontraban; y que los cohetes era muy animado…muy animado (Pérez García, 2015).

Las vírgenes salen de los barrios, o actualmente colonia, aproximadamente a las siete de la noche, las imágenes van adornadas, ilumina-

das para poderlas apreciar. Van acompañadas por la comunidad que va cantando letanías, con música de viento, danzantes y cohetes que permiten conocer a los demás habitantes del municipio que la procesión inició. En la esquina de Avenida Juárez y Ejercito mexicano es el encuentro, es el momento más esperado de la fiesta, en donde ambas imágenes se unen después de un año. La procesión continua y ambas imágenes son acompañadas a la iglesia donde junto a las vírgenes la población escucha misa. Anteriormente las imágenes ingresaban a la iglesia, hoy en día por el crecimiento de la población ya no es posible que sea así, y se hace la celebración en el atrio de la iglesia. Esto ha propiciado que los castillos sean colocados en la explanada del palacio municipal del municipio, lo cual también ha generado inconformidades porque anteriormente la "patroncita" y la "peregrinita" salían de la iglesia y veían la quema de castillos al interior del atrio. Actualmente ya no son trasladadas a la explanada municipal a que disfruten el encendido de los castillos.

> Pues fíjese que sí tanto de un barrio como de otro, lo agarran a competencia, ¡ha pues Atempa tuvo más cohete!, ¡El Pedregal estuvo mejor su castillo! No deberíamos decir eso pero todos le echan ganas cuando nos toca, ya nada más comentamos nos toca competir con fulano, con tal barrio, pues órale porque ese si se luce, estamos cómo los taxistas, a ver que quien sale mejor, pero nosotros es vinculado a la santísima virgen, vamos a quedar bien pero con ella. Nos decía un padre que no le gustaban los cohetes, pero a mi si me gustaba oír muchos cohetes. En otras ocasiones, aquí enfrente, saliendo de la tienda de mi hermano a los coheteros les pedimos una vez una cascada de puras luces, a la hora que pasaba la virgen la prendía y luego todos los cohetes ahí en el terreno baldío, sacaban las bombas. Si llegué a dar bombas y les dije vamos a dar y si nos cooperábamos vamos a poner esto. A mí sí me gusta lo de los cohetes, yo si la llegue a acompañarla con mariachi, cohetes y su arreglo (Salas, 2015).

Los cohetes, la música, la danza, como se ha comentado, son en honor a la virgen para las vírgenes, la fiesta es para ellas, para agradecerles las bendiciones que prodiga a su pueblo, ese sentido de competencia, es con la intención de quedar bien con ella, de que se manifieste el amor que sienten por su presencia. Además permite observar la

unión de la sociedad tizayuquense, es un momento de cohesión social, probablemente la última manifestación cultural que lo permite y que da identidad al pueblo.

> Para mí es una forma de demostrarle a la santísima virgen nuestro amor, nuestra fe, yo así lo siento. El padre Patricio decía, es que no sé para que queman tanto dinero; es que no es por quedar bien, por tener todos los cohetes, yo siento que toda la gente está demostrando su fe su amor hacia la virgen, no es nada más porque ¡yo quemo cohetes y ya! no, yo siento que de esa manera queremos demostrarle nuestro amor a ella y aunque sea quemando cohetes (Reyes, 2015).
>
> Esa es la percepción del pueblo o de la gente. Ahora el año pasado le dimos un realce muy grande a la fiesta del día 6 de agosto, desde que yo llegué el primer año fue observar ver. No se tenía la imagen, había esta imagen del divino Salvador que es una imagen de un cristo, dije no, me da pena sacar esta imagen, como que no me da devoción y entonces yo mandé hacer una que es la que tenemos. El día que fuimos al estadio a la clausura del año jubilar, llevamos nuestra imagen y fue la más aclamada, la que más le gusto a la gente - ¿de dónde es? ¿Cómo se llama? - mucha gente se acercó hasta la imagen del divino salvador, llamó mucho la atención. Esa imagen que mandamos hacer pensando precisamente en el misterio que recordamos el día 6 de agosto, pero si se ha dado mucho mayor énfasis a la fiesta del día 2 de febrero porque la gente se organiza más: los taxistas, los dos sindicatos, los autobuseros y los barrios, para ver quien hacía mejor la fiesta, haber quien ponía y quemaba más cohetes. Cuando hubo un accidente con cohetes como que bajó un poquito eso, pero después otra vez se volvió a rehacer y luego vino el padre Patricio y como que se apagó la mecha porque él quería hacer una pastoral totalmente distinta más evangelizadora, no tomó la parte de la religiosidad popular para evangelizar sino que dijo –no, yo voy a evangelizar partiendo de cero- entonces como que eso también fraccionó y quitó mucha fuerza tanto a la virgen, a la festividad del día 2 y más todavía a la festividad del día 6. Creo que lo más importante para mí es evangelizar en las dos, entre mayor número de gente que es tocada por Dios mucho mejor, si es en el día 2 bendito Dios, si es en el día 6 pues también, lo importante es que el mensaje llegue al corazón de la gente (Párroco Arrollo, 2015).

La fiesta y el festejo que se realiza en febrero, era motivo de orgullo para la población, los eventos que acompañaban al acto religioso,

eran reconocidos por las poblaciones vecinas, lo cual los motivaba a visitarlos. Actualmente se sigue reconociendo, pero ya no por la manera como se festeja, si no por los bailes y la feria, que también como resultado del crecimiento del municipio, ya no se hace en el centro del pueblo. Es decir la celebración católica ya no es el centro de atención de la fiesta, si no los juegos mecánicos, y todo el contexto comercial que envuelve a la actividades que se realizan en la feria. La cual tiene un costo, anteriormente cualquier ciudadano del pueblo podía ir a la feria, no necesariamente a disfrutar de los juegos mecánicos, pero si a convivir con la demás población.

> Cuando estaba en la preparatoria les decía a algunos jóvenes de Pachuca ve el día 1 de febrero a mi pueblo para que veas el espectáculo pirotécnico que hay en Tizayuca, cuando se enfrentaban o se acercaba las peregrinaciones de: Huicalco, del Pedregal, el día 1 de febrero, era una fecha que para nosotros los de Tizayuca nos agradaba estar en el centro, ver todo lo que quemaban de pirotecnia, era muy agradable y lo presumía. Una vez un sacerdote dijo que no se quemarán el dinero, que era malo, ya no se empezó a mover mucho cohete, y a lo mejor tuviera razón por la contaminación por los gastos, y se dejó de hacer mucho, pero los días 1 de febrero en Tizayuca era reconocido a nivel zona, era agradable andar en el centro viendo los castillos, las bandas, pero de esto yo le puedo decir que ya no lo hay, ya no lo hay (Reyes, 2015).

Probablemente las modificaciones que se han observado en el ámbito social, y el religioso, ha propiciado que la fiesta haya tenido un decaimiento, sin embargo, también es importante considerar que la población tiene otros gastos, principalmente en servicios que anteriormente no existían, de igual manera, la economía impacta en el costo y el gasto que se hace en la preparación y compra de insumos para el festejo.

La fiesta del dos de febrero, sigue siendo una fecha importante para el pueblo, brinda identidad al municipio de Tizayuca. Los cambios que ha tenido, nos permite observar una evolución natural al proceso cultural, sin embargo para la población son modificaciones que lastiman su recuerdo y generan nostalgia. Las modificaciones no se han presentado únicamente en lo religioso, en otras actividades que eran

complemento de la fiesta, hoy en día han tomado un sentido más trascendental que el encuentro de las vírgenes.

> Desde que tengo uso de razón la feria de febrero la esperábamos con mucho gusto, mucha alegría, en primera y no me da pena decirlo, porque el único día que nos compraban ropa porque la mayor parte de habitantes de Tizayuca económicamente estábamos mal, y en el caso mío y de muchos amiguitos en la zona que yo vivía, el 2 de febrero era estrenar pantaloncitos, camisa y zapatos. Esperábamos el día con esa ansia de que nos compraban ropita. La otra es que nosotros en nuestra niñez gozábamos la feria del pueblo y había muchas diversiones y muchos eventos que hoy en día con tristeza ya no los veo. Luego les comento a mis hijas y me dicen que ya estoy viejo, que esos tiempos ya pasaron, pero yo recuerdo que nuestra niñez era de alegría, de eventos en donde no había maldad, la gente adulta que asistía al centro donde se realizaba la feria iba también con mucha alegría no había desórdenes como el día de hoy, y miedo por delincuencia, porque alguien faltara al respeto. Soy consciente de los cambios, pero si me tocó vivir una infancia en ferias del pueblo muy agradables, por ejemplo nunca se me olvida que la feria se hacía en pleno centro de Tizayuca, donde bajaba mucha gente de las rancherías de los pueblos y venían a disfrutar la feria sobre todo la gente adulta ponía mucha atención en llegar al kiosco y sentarse alrededor de las bancas y escuchar la música de viento, las bandas y alrededor del kiosco había puesto de antojitos, sopes, pan, café, atole, y toda la gente estaba feliz escuchando la música de viento con banda. El día de hoy tampoco las veo.
>
> También nunca se me olvida que venía una carpa de cine en donde pasaban películas de nuestro tiempo, de Tarzán y nosotros nos metíamos al cine y nos pasábamos ahí tres o cuatro horas. Para la gente más adulta había otros eventos como los toritos, los fuegos pirotécnicos, el castillo, entraban al baile. Me acuerdo que se hacían los bailes en el mercado municipal, venían danzóneras, grupos que eran agradables a la gente adulta. Yo en lo personal era muy miedos para los juegos mecánicos, pero me agradaba colgarme en los caballitos, eso era muy agradable para nosotros. Ya no hay nada de eso. (Reyes, 2015).

La tradición de la fiesta del 2 de febrero en Tizayuca, se alimentó de un proceso oral, de la práctica y la comunicación social. Actualmente el festejo se sigue llevando a cabo. Los cambios naturales y la evolución social han propiciado transformaciones que hasta en cierto

modo son naturales a la época que vivimos, será difícil escuchar en breve este tipo de testimonios:

> Tenía margarita una tía, era una viejita casi como yo, ya con su bastón, y como andaba también con la virgen, aunque ya no podía bien pero ahí andaba, entonces esa señora fue la que nos enseñó a rezar, a cantar a todo. Nos sentaba enfrente de ella, porque en ese entonces ella rezaba y cantaba, y nos decía "se van a estar quietas las dos, lo que yo rece ustedes repiten" y pues como chamacas, estábamos ahí, nos veíamos una y otra, quien sabe de qué nos reíamos tenía su bastón y nos empezaba a picar con el bastón porque nos estábamos riendo y peor nos daba risa. Se llamaba Justina, era tía de su papá de margarita, fue la que nos enseñó y luego también rosita Gutiérrez la de don Juan, que le decimos don Juan aparecido, también esa señora, nos enseñaron mucho, rosita, Amelia, Otilia, nos enseñaron mucho con lo de la Virgen (Pérez García, 2015).

La fiesta del dos de febrero, como un festejo que surge de la religiosidad popular, seguramente seguirá evolucionando, probablemente, una de las principales transformaciones que en breve podría llegar a ocurrir, es la pérdida de la bendición de las semillas, actualmente la principal actividad económica ha dejado de ser la agricultura, lo cual puede propiciar que carezca de sentido bendecir los granos de maíz que ayuden a obtener mejores cosechas a los campesinos. Esta pérdida se podría sumar a la de las cuelgas, procesiones que se realizaban para recolectar insumos como ceras, vino, ropa para el sacerdote, que serían utilizados en la iglesia durante el año. A pesar de lo anterior, la fiesta del dos de febrero, que tiene su momento más significativo el día primero, seguirá siendo sin duda, la celebración del encuentro.

Consideraciones finales

Actualmente las condiciones que impone la globalización se han observado de manera importante en el municipio de Tizayuca. La migración acelerada que ha vivido en los últimos diez años, propicia modificaciones en el entorno del pueblo, modificando sus costumbres y actividades sociales. En este momento, la población que ha migrado al municipio es mayoría en comparación a la originaria. Esta realidad,

representa un reto tanto a las autoridades municipales, eclesiásticas, y a la misma comunidad, que deben aprovechar los mismos medios que ofrece el contexto global para lograr fortalecer tradiciones que son identitarias del municipio, como la fiesta del 2 de febrero.

Los nuevos vecinos, deben comprender que llegan a un municipio con una historia importante que explica la realidad social actual de Tizayuca, y deben ser integrados de manera rápida para que no se corra el riesgo de perder tradiciones que han formado parte de la historia oral de la población nativa del municipio. La relevancia de esta inclusión no solamente radica en el tiempo que lleva realizándose la fiesta del 2 de febrero, si no, como resultado de las mismas transformaciones que han ocurrido en el entorno del pueblo, pareciera que es la última gran tradición que brinda la oportunidad de generar cohesión social, fortaleciendo el dialogo, la aceptación, el conocimiento y el apoyo mutuo como vecinos de una misma comunidad.

El contexto nacional en el que vivimos, demanda una mayor comprensión y acercamiento de las sociedades, y este tipo de eventos nos permite conocernos, reconocernos y aceptarnos para trabajar en un bien común, que beneficie a todos de manera equitativa. Esta fiesta nos permite observar que, a pesar de sus modificaciones y transformaciones, sigue siendo un espacio de encuentro y dialogo comunitario.

Bibliografía

Aceves Lozano, Jorge E. (coord.) (2006). *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación. Seminario de Historia Oral y Enfoque Biográfico*. México, CIESAS.

Andrade, C. (2002). Las nuevas tendencias religiosas a partir de la globalización, en *Revista de ciencias sociales*, Revista de Ciencias Sociales, vol. VIII, núm. 1, enero -abril, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 62-74.

Báez-Joge, F. (1993). Los hijos de Guadalupe (Religiosidad popular y pluralidad cultural en México), en *Razza Cosmica, Nostra América, Societá Multietniche: L´identitá Latinoamericana,* Cerdeña, Universidad de Sassari. pp. 5-30.

Barandiarán Irizar, F. (1987). Religiosidad popular y creencias del hombre, en *Communio Revista Católica Internacional*, año 9, septiembre-octubre, vol. 87, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., pp. 446-458.

Berger P. L., Luckmann T. (1999). *La construcción social de la realidad,* Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Cancelo, J. L. (2004). Influencia de la globalización en las religiones, en *Ars Brevis*, No. 10, Barcelona, Universitat Ramón Llull, pp. 280-332.

De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada, en *Civitas. Revista de Ciências Sociais,* Vol. *12*, No. *3*, Brasil, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Porto Alegre, pp. 506-521.

De Sahagún, B. (1997). *Historia general de las cosas de Nueva España.* México, Porrúa, Colección Sepan Cuantos.

Dussel, E. (1986). Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales), en *Cristianismo y Sociedad,* 1986, Vol. 24 Núm. 88, Ecuador, Pontificia Universidad Católica de Ecuador, pp. 103-112.

Fernández del Riesgo, M. (2003). Globalización, interculturalidad, religión y democracia. en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones,* Vol. 8, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 5-27.

Fernández Poncela, A. M. (2003). La religiosidad popular en la globalización, en *Anales de Antropología,* vol. 43, México, IIA-UNAM, pp. 91-116.

Gómez Sántibañez, G. (s.a.). Globalización y religiosidad en Nicaragua*,* en *Religión y Sociedad*, Managua, Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños-Universidad Politécnica de Nicaragua.

González y González, L. (2008). *Pueblo en Vilo. Microhistoria de San José de Gracia,* México, Taurus.

Hernández, C. (2016). *Influencia de la globalización en la cultura escolar, y su repercusión en la identdiad de estudiantes a nivel secundaria*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Laboa, J. (1987). La religiosidad popular en la vida de la iglesia, en *Communio Revista Católica Internacional*, año 9, septiembre-

octubre, vol. 87, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., pp. 433-445.

Lozano, J. (1979). *Cultura y Religiosidad. Perspectivas desde Puebla,* Puebla, CELAM.

Maldonado, L. (1987). Inculturación y religiosidad popular, en *Communio Revista Católica Internacional*, año 9, septiembre-octubre, vol. 87, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., pp. 423-432.

Magaña Ochoa, J. (mayo-agosto de 2004). Religión, Modernidad y globalización: otra forma de observar los saberes y prácticas médicas de indígenas tenejapanecos inmigrados a un contexto de diversidad médica y religiosa, en *Boletín Antropológico*, año 22, no. 61, Mayo-Agosto, Mérida, Venezuela, Universidad de los Andes, pp. 187-208.

Necoechea Gracia, Gerardo, (2006). Un experimento en historia pública e historia oral: los museos comunitarios en Oaxaca, en Aceves Lozano, Jorge E. (coord.). *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación. Seminario de Historia Oral y Enfoque Biográfico,* México, primera reimpresión de la segunda edición, CIESAS, pp. 65-80.

Ramírez Calzadilla, J. (2002). *La religiosidad latinoamericana y caribeña: un elemento de la identidad cultural, en América Latina y el Caribe.* Realidades sociopolíticas e identidad cultural, San Salvador, Ed. Heinrich Böll, pp. 215- 236.

Sánchez, S. (2010). *El Códice de San Salvador Tizayuca,* Pachuca, UAEH.

Stalsett, S. (2004). *Religión en la globalización: ¿Integración o resistencia?,*[en líena], disponible en: http://www.koed.hu/talitha/sturla.pdf

Usunáriz Garayoa, J. (1999). Los estudios sobre religiosidad popular en españa Moderna en los últimos veinticinco años, *Zanaik. Cuadernos de Antropologia-Etnología,* no.18, País Vasco, Eusko Ikaskuntza, Sociedad de Estudios Vascos, pp.17-43.

Velasco, J. M. (1987). La religiosidad popular, en *Communio Revista Católica Internacional*, año 9, septiembre-octubre, vol. 87, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., pp. 388-400.

Hemerografía

Siscar, M. (2014). Bajan católicos; suben evangélicos, *El universal,* 23 de abril.

Entrevistas

Parroco Arrollo, J. (7 de enero de 2015). Fiesta del 2 de febrero en el municipio de Tizayuca Hidalgo, festejo, celebración e identidad. 20. (L.F.Rivero, Entrevistador).

Escalante Pérez, M. (12 de enero de 2015). Fiesta del 2 de febrero en el municipio de Tizayuca Hidalgo, festejo, celebración e identidad. 12. (L.F.Rivero, Entrevistador).

Pérez García, E. (7 de enero de 2015). Fiesta del 2 de febrero en el municipio de Tizayuca Hidalgo, festejo, celebración e identidad. 6. (L.F.Rivero, Entrevistador).

Pérez García, E. (12 de enero de 2015). Proyecto de investigación: Fiesta del 2 de febrero en Tizayuca Hidalgo. Festejo, celebración e identidad. (L. F. Zambrano, Entrevistador)

Reyes Aguilar, A. (15 de enero de 2015). Fiesta del 2 de febrero en el municipio de Tizayuca Hidalgo, festejo, celebración e identidad. 15. (L. F. Rivero, Entrevistador).

Rivero Gutierrez, A. et. Al. (6 de enero de 2015). Fiesta del 2 de febrero en el municipio de Tizayuca Hidalgo, festejo, celebración e identidad. 15. (L. F. Rivero, Entrevistador).

Salas Escalante, F. (15 de enero de 2015). Fiesta del 2 de febrero en el municipio de Tizayuca Hidalgo, festejo, celebración e identidad. 26. (L. F. Rivero, Entrevistador).

La fiesta del señor del perdón en la comunidad de Allende, Chalcatongo, Oaxaca
Una celebración de identidad, arraigo y apego[1]

Silvia Guillermina García Santiago

Hablar de las tradiciones de los pueblos originarios es una tarea sumamente difícil, sobre todo para quienes tenemos una formación académica occidentalizada, porque nos impide comprender cabalmente lo que en estos pueblos sucede y queremos encasillarlo en los cánones que están a nuestro alrededor.

Entender la idiosincrasia y la cosmovisión de los pueblos, nos lleva a replantearnos algunas ideas que muchos de nosotros tenemos bastante arraigados, tratar de entender cómo es que espacios físicos –inertes e inanimados cobran vida–, juegan un papel fundamental en el desarrollo de todo lo que un pueblo originario realiza, las relaciones que se establecen, las convivencias y convenios con lo sagrado, el vínculo entre éste y lo mundano se establece a través del espacio territorial donde se vive y convive el pueblo originario. Es lo que Barabas denominó etnoterritorio[2] (Barabas, 2008, pp. 122-123).

Tomando en cuenta la conformación de sentido y vínculos que se establecen entre en los habitantes de un pueblo originario, se antoja necesario establecer un contexto que nos ayude a tratar comprender la

[1] Una versión preliminar de este capítulo se presentó como ponencia en el Congreso de Antropología, Historia y Etnografía. Vínculos y Perspectivas, celebrado del 5 al 9 de octubre de 2015, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México.

[2] Los etnoterritorios se conciben como espacios poseídos por poderosas entidades anímicas territoriales, llamadas dueños, señores, padres o reyes de lugares dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros. Cada lugar "pertenece" a una entidad anímica territorial potente ante la cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares, y propiciar su permiso y ayuda, lo que redundará en abundancia y salud. (Cfr. Barabas, 2008, pp. 119-138)

ritualización dentro del cual se establece la veneración al Señor del Perdón, en la comunidad de Allende en el Pueblo de Chalcatongo.

El municipio de Chalcatongo de Hidalgo, forma parte de la región de la Mixteca Alta y se encuentra en las estribaciones montañosas de la Sierra Madre Occidental del estado de Oaxaca. El municipio, además de la cabecera principal está conformado por comunidades, que antes de los años 80 del siglo XX se les denominaban rancherías y actualmente se les conoce como Agencias Municipales; también existen otras que se conocen como Agencias de Policía y Núcleos Rurales, asignación otorgada tomando en cuenta la población que vive en cada uno ellos, siendo Chalcatongo el centro del pueblo, no sólo político-administrativo, sino también económico, social y cultural.

Las comunidades que conforman el municipio de Chalcatongo se pueden apreciar en la Tabla 1.

TABLA 1
Comunidades del municipio de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca

Agencias Municipales	Agencias de Policía	Núcleos Rurales
Aldama	Abasolo	Juárez
Chapultepec	Allende	La Paz
Cañada Morelos	Guerrero	Plan de Ayala
Progreso	Hidalgo	
Reforma	Independencia	
	Iturbide	
	La Unión	
	La Providencia	
	Santa Catarina Yuxia	
	Zaragoza	

FUENTE: Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México. Estado de Oaxaca. Chalcatongo de Hidalgo. [en línea]
http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM20oaxaca/municipios/20026a.html última consulta 9 de marzo de 2014.

En el municipio existen varias festividades, entre las que destacan la fiesta al Santo Patrón del lugar, que en este caso está dedicado a una virgen; la *Virgen de la Natividad*, que se festeja el 8 de septiembre. Además de esta fiesta popular se desarrollan otras similares en cada comunidad, quiénes tienen sus santos patronos y realizan conmemoraciones que emulan la que se presenta en la cabecera municipal. A

continuación, muestro, tabla número 2, las agencias o comunidades con la fecha de la fiesta principal de la comunidad.

TABLA 2
Festividades en las comunidades del
municipio de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca

Comunidad	Patrón (a)	Fecha
Centro	Virgen de la Natividad	8 de septiembre
Abasolo	Virgen de los Remedios	12 de enero
Aldama	Señor de la Misericordia	4º Viernes de Cuaresma
Allende	Señor del Perdón	1º de enero
Cañada	San Antonio	13 de junio
Chapultepec	Virgen de Juquila	8 de diciembre
Guerrero	Miércoles de Ceniza	Miércoles de Ceniza
Hidalgo	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre
Independencia	Cristo el Buen Pasto	6º viernes de cuaresma
Iturbide	-	-
Juárez	San José	19 de marzo
Plan de Ayala	Virgen de la Soledad	18 de diciembre
Progreso	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre
Providencia	La Divina Providencia	20 de noviembre
Reforma	San Isidro Labrador	15 de mayo
Yuxia	Santa Catarina	25 de abril
La Paz	Virgen de la Candelaria	15 de febrero
La Unión	San Antonio	13 de junio
Zaragoza	Virgen de los Dolores	6º Viernes de Cuaresma

FUENTE: Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México. Estado de Oaxaca. Chalcatongo de Hidalgo. [en línea]
http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM20oaxaca/municipios/20026a.html, última consulta 9 de marzo de 2014.

Dentro de este marco, hablar de la fiesta del Señor del Perdón de una comunidad oaxaqueña, nos permite comprender otras cosmovisiones y tratar de entenderlas a la luz de quienes han escrito al respecto y bajo las categorías de un marco teórico un tanto diferente, sin embargo, lo que los habitantes expresan es, sencillamente, distinto a lo que estamos acostumbrados. Por tanto, este escrito tiene por objetivo presentar una conmemoración festiva importante para sus habitantes y lo que en ella se puede apreciar para que podamos entender el apego, la conformación y defensa de su identidad, el arraigo y tradición como componentes fundamentales en la pervivencia de los actos simbólicos de estos pueblos y la importancia que para ellos tiene este tipo con-

memoraciones. Con este panorama, muy general, trataremos de explicar el papel de la fiesta del Señor del Perdón en la Agencia de Policía de Allende y que es parte del municipio de Chalcatongo de Hidalgo en el Estado de Oaxaca, como un acto de cohesión social que permite la convivencia, el arraigo y la defensa de sus tradiciones.

Dividimos el trabajo en tres grandes apartados, los dos primeros buscan enmarcar teóricamente la conducta del pueblo en torno a la conmemoración y los sentimientos de apropiación, arraigo y apego que se establecen entre sus habitantes y las expresiones culturales que de ella emanan.

En la tercera parte describimos la fiesta, en sus preparativos y presentamos algunas fotografías que ilustran este acontecimiento donde podemos observar los espacios de sociabilidad que se crean en torno a la festividad.

La idea de identidad en los pueblos de tradición oral

Las manifestaciones culturales de los pueblos originarios en México son objeto de estudios, en la mayoría de las veces, por parte de los antropólogos, sin embargo, los historiadores, sociólogos y otros estudiosos de las ciencias sociales nos estamos dando a la tarea de reflexionar al respecto, particularmente cuando se incorpora el análisis de la memoria colectiva como parte de la transmisión de saberes socialmente constituidos, preservados e institucionalizados como los actos religiosos, comidas rituales, fiestas y conductas cotidianas de las sociedades con un fuerte lazo de oralidad (Ong, 2011).

Los historiadores clásicos[3] (Le Goff, 1991, p. 134), decían que sólo los pueblos con una historia escrita habían alcanzado cierto grado de desarrollo y son considerados como "civilizados" a diferencia de los pueblos sin escritura, porque sus saberes se pierden en el tiempo y la cotidianidad de la vida, sin embargo, los pueblos sin escritura también

[3] Tomando en cuenta lo expresado por Jacques Le Goff citando a Jack Goody cuando habla de la transición de la sociedad con memoria esencialmente oral y sociedad de memoria esencialmente escrita a lo que se denominó "la domesticación del pensamiento salvaje".

poseen una cultura que hasta nuestros días subsiste y maravilla, su sabiduría no se encuentra plasmada en grandes libros o legajos que conforman los expedientes en los archivos, esperando a ser rescatados por algún historiador que estudie, analice y publique su memoria, por el contrario, estos pueblos mantienen viva sus tradiciones a través de la palabra que van trasmitiendo de generación en generación, convirtiéndose en la memoria del pueblo, en una memoria colectiva. Entonces a la memoria colectiva la "[consideramos] un proceso que establece las pautas de conocimiento desde el punto de vista del sujeto social" (Pérez-Taylor, 2002, p. 11).[4]

La importancia de considerar la memoria colectiva para los historiadores, se encuentra en la idea de recuperar, en el tiempo y en el espacio, los saberes y tradiciones que le significan a los grupos sociales que no cuentan necesariamente con una escritura al estilo occidental, por lo tanto, la memoria se convierte en una construcción de verosimilitud del grupo que en cuestión, concretándose en lo que Halbwachs (2011) denomina memoria colectiva, en palabras de Le Goff "[…] la memoria colectiva es uno de los elementos más importantes de las sociedades desarrolladas y de las sociedades vías de desarrollo, de las clases dominantes y de las clases dominadas, todas en lucha por el poder o por la vida, por sobrevivir y avanzar" (Le Goff, 1991, p. 181).

Entonces, la transmisión de los saberes de los pueblos como el del Chalcatongo se da a partir del diálogo que se establece entre el presente y el pasado, entre los habitantes contemporáneos y sus antepasados, entre los saberes contemporáneos y los antiguos, el papel de la memoria individual, grupal y colectiva en la cohesión y pervivencia de su

[4] La construcción de la memoria de un grupo influyen una multiplicidad de factores que se colectivizan y transforman al grupo, entre otros menciono el espacio, el cual está constituido por una serie de símbolos y significados que constituyen la estabilidad del grupo que los cohesiona, aunado a lo anterior tenemos también las relaciones sociales que se establecen entre los miembros del grupo que los identifica dentro de un mismo círculo de pertenencia, como lo es el lenguaje, la comida, la vestimenta y lo que trae consigo estas acciones, por ejemplo, las convivencias, festejos, que bien pueden ser de carácter cívico, ritual o religioso, además de las formas de transmisión que van constituyendo el bagaje cultural del grupo y la construcción de la memoria de la colectividad.

propia identidad como grupo social; cómo se intercambian y "alimentan los procesos de enunciación de la memoria"; dice Pérez-Taylor que la memoria es parte fundamental en la constitución de la identidad de un grupo, en tanto que la afirma y la identifica de otro grupo social, tal y como lo indica Giménez,[5] (Giménez, 2005) para lograrlo echa mano de una serie de conductas o acciones que les ayuden al establecimiento y construcción de esta identidad, como lo son la lengua, las tradiciones, las costumbres, que los cohesionan y les dan pervivencia, así como establecer defensas ante los otros que no comparten estas conductas (Giménez, 2005, p. 89), reforzamos lo anterior con lo que expresa el mismo Le Goff cuando establece que "[...] la supervivencia étnica se funda sobre la rutina […] La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar «identidad», individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia" (Giménez, 2005), y en el carácter de reafirmar su diferencia respecto de los otros.

Podemos decir, entonces, que la memoria colectiva se expresa en la cotidianidad de la vida, de las vivencias privada y pública que se institucionalizan en el grupo, de ahí que la memoria colectiva y su representación tengan una fuerte significación temporal, en particular porque se trae del pasado las formas de interpretación de los acontecimientos que se necesitan recordar y, por tanto, integrarlos a un mismo patrón de conductas que habrán de reproducirse, porque éstos les dan identidad y por tanto cohesión.

Aunado a lo anterior es importante rescatar el concepto de identidad como un punto de integración de las sociedades orales. Es decir, ver a la identidad como una categoría que ayuda a explicar la cohesión de los pueblos orales, y de acuerdo con Gilberto Giménez y con Pérez-Taylor, se entiende como un proceso generador de habitus[6] como

---

[5] El autor señala que la identidad social se define y se reafirma en la diferencia, dado que es una autodefensa porque "la diferencia aparece siempre, y en primera instancia, como una amenaza". Para más información revisar (Giménez, 2005).

[6] El concepto de *habitus* se toma de Pierre Bourdieu, quien expresa lo siguiente: "Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones

lo propone Bourdieu (2007, p. 135) y prácticas que cohesionan a los pueblos, en particular a los orales en su conformación social con su conjunto de repertorios culturales interiorizados mediante los cuales los sujetos se reconocen entre sí (Giménez, 2009, p. 135), lo cual quiere decir que a partir de los habitus el sujeto social conoce y determina su comportamiento social aprendiendo las leyes de comparecencia e intercambio; en este sentido y aunado a que "producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo" (Bourdieu, 2007, pp. 88-89).

Mientras que los pueblos orales necesitan de representaciones, podríamos decir que concretas, como los espacios, el territorio y la forma de representarlos, así como de símbolos que los unifiquen, entonces, estamos internándonos en espacios en el que la sociabilización se manifiesta a través de los órdenes del recuerdo (Pérez-Taylor, 2002, pp. 14-15), de ahí la importancia de la memoria colectiva en la conformación de la propia identidad de dichos pueblos, sin dejar de lado, lo que atinadamente indica Barabas cuando nos dice que las religiones étnicas están vinculadas con el medio ambiente natural-cultural (2008, p. 122). Entonces debemos considerar que la figura de un santo católico tiene detrás de sí una significación simbólica que se entrelaza con las significaciones de las entidades con vestigios mesoamericanos, como una

---

de existencia producen *habitus,* sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu, 2007, p. 86)

forma de "total pertenencia a los dioses [prehispánicos], a ellos pertenece, por lo tanto, el espacio habitado por los hombres no en cuanto hombres sino en cuanto miembros de la comunidad…" (Carnagnani, 1988, p. 47), lo que nos lleva al siguiente punto a desarrollar: el arraigo y el apego de los pueblos orales.

El arraigo y apego en los pueblos de tradición oral

Autores como Causse Carthcart (2009), agregan que además del territorio o espacio geográfico puede o no haber cooperación formal e informal. Desde esta perspectiva hablamos de una comunidad, con tradiciones milenarias, aunque sean inventadas[7], decimos esto porque toda tradición tiene un sustento de legitimación o institucionalización ya sea de un comportamiento o una serie de prácticas políticas y socialmente aceptadas.

Ateniéndonos a lo dicho hasta aquí, volvemos a la idea de territorio como el espacio donde se objetivizan las relaciones sociales, culturales, políticas, económicas, máxime si hablamos de los pueblos originarios, a quienes les atribuimos, entre otras, pervivencia de sus costumbres y tradiciones con un fuerte simbolismo mesoamericano. Sobre todo si estamos de acuerdo con Aguirre Beltrán cuando nos indica que a pesar del largo tiempo de colonización española "los grupos étnicos que conservaron su identidad no concibieron la relación de la tierra al modo occidental; ésta fue concebida como una relación mística […] donde se guardaban vínculos de mutua reciprocidad que les comprometían en una serie institucionalizada de lealtades, derechos y obligaciones" (Aguirre, 1987, p. 187), además del efecto de arraigo que produce la territorialidad. Siguiendo a Aguirre Beltrán, el mecanismo de territorialidad permite preservar las formas de organización social de origen prehispánico. Por lo tanto "el territorio se trata siempre de

[7] Entendida en el sentido que Hobsbawn le da, es decir, "como un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual que busca inculcar determinados valores o nomas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado"(Hobsbawn y Ranger, 2012, p. 8).

un espacio valorizado sea instrumentalmente (…) sea culturalmente (…) el territorio solo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras (…) como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socioterritorial, etc." (Giménez, 1996, pp. 10-11). Desde esta perspectiva y de acuerdo con Giménez, se trata de espacios cuasi sagrados "dotado de alta densidad simbólica", de ahí la importancia de su veneración y defensa por parte de los pueblos que ahí habitan.

Ateniéndonos a los sentimientos de pertenencia de los pueblos originarios y en particular el de la comunidad de Allende, en el municipio de Chalcatongo, podemos decir que es un pueblo indígena y en este sentido se identifica por sus relaciones políticas, (sistemas de cargo, asambleas, consejos principales); económicas como el tequio, las guesas; religiosas ejemplificadas en las mayordomías al santo patrono cuando es su día de fiesta; sin faltar, por supuesto, los culturales en donde encontramos la lengua, los mitos de origen y nos atreveríamos a decir que una combinación de todas ellas, que dan origen a lo que Hobsbawn (2012) denomina las tradiciones inventadas. Como dicen López Bárcenas y Espinoza Sauceda (2002) entretejidas todas estas relaciones es lo que se otorga la identidad a las comunidades y las diferencias unas de otras aunque hayan rasgos comunes que también las aglutine como regiones y como parte del ser mixteco.

Es a través del habitar cómo es posible tener un contacto verdadero con la realidad. Es este enraizamiento vital –convivencia con los demás y con el espacio- como el hombre determina su arraigo espacio-socio-cultural.

A través del concepto *arraigo*, decimos que se reconstruye una teoría existente sobre la relación entre el hombre y el espacio, mostrando los aportes más pertinentes de diversos autores, estas relaciones permiten hacer un análisis de "el ser en su lugar de origen".

De ahí que la cohesión y pervivencia de los habitantes de la comunidad de Allende gire en torno al sentimiento de arraigo que tienen y lo manifiestan a través de recrear sus tradiciones y costumbres mezcla de lo prehispánico con los españolizado.

Chalcatongo es un pueblo que se encuentra ubicado en la región de la Mixteca Alta, perteneciente al distrito de Tlaxiaco en el Estado de Oaxaca, cuenta con historia prehispánica, así como costumbres, tradiciones y ritos que son el resultado de la fusión entre el mundo prehispánico y el español, es en esta fusión donde se encuentra su riqueza cultural. Entre otras, podemos destacar las fiestas religioso-comunitarias, las cuales son una característica de pueblos con origen prehispánico, que no solo son el soporte de su identidad, también se constituyen en un principio de arraigo y apego.

La fiesta del Señor del Perdón[8] se lleva a cabo en la comunidad de Allende, de este pueblo, en ella no intervienen ningún tipo de autoridades para su organización, sino que se hace a través de las mayordomías y son los propios habitantes de la comunidad quienes se proponen para realizar la fiesta, generalmente se eligen dos mayordomos y en pocas ocasiones solo una persona (familia) lo lleva a cabo y en su celebración no solo contribuyen los habitantes de la comunidad, también reciben apoyo de aquellas personas que son oriundas del pueblo que radican en la ciudad de México, zona metropolitana, otras entidades de la República Mexicana y de los Estados Unidos; con lo que la fiesta se enriquece no solo con las aportaciones económicas, también de manera cultural, por los cambios y transformaciones que se realizan en torno a esta festividad

En una tradición tan particular, como es la celebración del Señor del Perdón, no solo se expresa la tradición, sino que en esta práctica se deposita la memoria colectiva de la comunidad, de ahí que dar testimonio de esta fiesta implica poner acento en el rescate del saber colectivo en tanto proceso de trasmisión oral de una tradición creadora de identidad de apego y arraigo de los pueblos originarios. Se trata de una

[8] Esta fiesta se realiza en la noche del 31 de diciembre para amanecer 1º de enero, por supuesto que los preparativos vienen dándose desde el mes de octubre del año anterior, cuando se recibe el bastón de mando que señala al siguiente mayordomo o mayordomos, por los meses de julio-agosto se realiza lo que se llama "corte de leña", que es la materia prima para realizar la comida y agasajar a los comensales que asistirán a la fiesta.

tradición de la que pretendemos reconstruir un pasado vivido y significado por su comunidad.

Aquí el papel de la memoria colectiva se convierte, como dijera Halbwachs, en un pasado que se reconstruye en el festejo de esta fiesta religiosa, de suerte tal que cada evento se convierte en un dato facilitado por el presente de la vida social que da sentido a la conciencia tanto individual como colectiva.

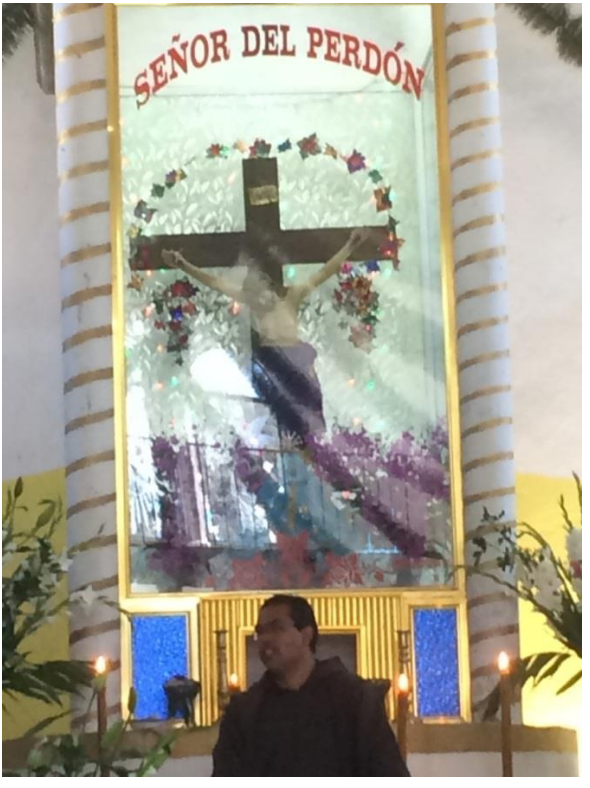
En este sentido, la memoria colectiva es la que en realidad contiene el significado de la fiesta religiosa del señor del perdón, en tanto que como tradición, nos muestra la estructura de la organización social que ha prevalecido a lo largo de los años. Esta participación constante es la que guarda conocimientos fundamentales de la vida colectiva de la comunidad y es la que da sentido a su cotidianidad.

De ahí que la narración de la fiesta religiosa, refleja la identidad de la comunidad y de sus habitantes, se trata de un acontecimiento que se preserva como experiencia colectiva con variantes refundacionales que pasan de generación en generación. Es entonces como se puede advertir una tradición resultado de muchos años de intervención por parte de generaciones enteras de los habitantes de la comunidad de Allende, que en cada relato o narrativa de la celebración, le imprimen contenidos simbólicos que reflejan la cosmovisión cultural de la comunidad.

Estas variantes, son el resultado de una aprobación colectiva que forma parte de su propio patrimonio cultural sin borrar el margen de imponer una creación individual en cada narrativa individual. La importancia de este margen de interpretación es lo que facilita la permanencia de la historia oral a lo largo del tiempo y el espacio, lo que hace que cada generación otorgue una determinada valoración al festejo.

Hablar de la fiesta del Señor del Perdón en la comunidad de Allende perteneciente al municipio de Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca, es un ejemplo de cómo la historia oral puede ayudarnos a comprender la ritualización de la fiesta, la integración comunitaria, la construcción de una identidad común, el arraigo que se tiene y el apego no solo entorno a una figura religiosa sino al espacio territorial que implica el lugar de origen y, lo que nos parece más importante, la convivencia social (la generación de espacios de sociabilidad) sin el apoyo de autoridades municipales ni religiosas.

FOTOGRAFÍA 1
Imagen del Señor del Perdón, se venera en la comunidad de Allende, Chalcatongo de Hidalgo, Oaxaca



FUENTE: Tomada por la autora, el 1º de enero de 2015, en la iglesia de la comunidad.

La fiesta de la comunidad de Allende es importante y se practica a partir de un sistema de cargos o mayordomías que se solicitan con antelación, en esta celebración participa los habitantes que integran la comunidad con apoyo de las personas que viven ya sea en la ciudad de México u otros lugares del país así como de los Estados Unidos, aunados al apoyo que brindan otras comunidades y habitantes del municipio (al que llaman del "centro"), por lo tanto la celebra-

ción es de participación colectiva, generándose redes de comunicación unidos, básicamente, por los santos de cada comunidad además de las personas que han migrado, pero que no pierden el sentido de su origen porque siguen siendo parte de la misma, la tierra los llama porque son parte de ella; es de llamar la atención porque en momentos de mayor individualización, gracias a la modernidad, "parece que se fortalecen y hasta se podría decir que se reinventan" (Portal, 1994, p. 37), particularmente cuando hablamos de comunidades étnicas vinculadas a rituales religiosos, o al menos, donde el acto religioso es importante y funciona como un fuente de arraigo y apego. Lo que hemos observado en que en la comunidad de Allende, pareciera ser que los rituales religiosos son un aspecto básico en la conformación de redes de relaciones entre las que sobresalen el sentido comunitario y las relaciones de parentesco sin los cuales realizar la festividad sería básicamente imposible. Conviene resaltar el papel de la memoria colectiva en la construcción del arraigo e identidad de la comunidad de Allende, es decir, cómo la memoria colectiva justifica una cosmovisión mezcla de las tradiciones prehispánicas con los procesos de evangelización española, éste vínculo, llevó a la comunidad a construir una identidad que no es totalmente indígena ni española, es una creación y recreación de los imaginarios sociales prehispánicos en el sentido del rescate de preservar la identidad y arraigo con el territorio y con las deidades cuidadoras del espacio, mismos que llegaron a tener similitudes con los santos impuestos por los españoles, de ahí que la fiesta sea una especie de recordatorio de estas cosmovisiones que no son homogéneas y que recuerdan prácticas que no son necesariamente católicas en su totalidad.

En la fiesta de la comunidad de Allende, no sólo hay convivencia de tipo religioso, también se realizan competencias deportivas, específicamente el basquetbol en donde participan equipos de las diferentes comunidades y municipios aledaños; en la noche del 31 de diciembre se lleva a cabo un gran baile donde intervienen diferentes grupos de música tradicional del lugar con la música de moda del momento, previo a ello se queman los toritos que fueron presentados a la familia del mayordomo a lo largo del día y que se lleva en procesión de la casa del mayordomo hacia la iglesia y la cancha de basquetbol donde se quemaran a la media noche para empezar el festejo.

FOTOGRAFÍA 2
Presentación de los "toritos" para honrar al Señor del Perdón.

FUENTE: Tomada por la autora el 30 de diciembre de 2013, en la casa del Señor Federico Cortés Santiago, mayordomo.

En la mañana del 1º de enero se realiza una misa en honor al Señor del Perdón y se reciben las gracias del año que inicia. Fuera de la iglesia y alrededor de la agencia de policía de la comunidad de Allende, se pone un mercado para que las personas que están en la misa, en los juegos de basquetbol o que simplemente van de visita hagan sus compras, desayunen o disfruten de la variedad de colores, aromas y sabores que se pueden apreciar.

Otra actividad fundamental de esta fiesta es la convivencia que organizan los mayordomos para realizar el convite y darle de comer a todo aquel que llegue a la comunidad y visite la casa de los mayordomos. En esta organización participa toda la comunidad ayudando y proveyendo a los mayordomos para que la fiesta salga bien, a esta ayuda se le llama guesa[9].

[9] Se denomina "guesa" a la acción que hacen los habitantes de la comunidad en apoyar al mayordomo para la organización de la fiesta, esta es en especie y en trabajo. Por supuesto que la ayuda no es solo para este tipo de fiesta, sino

Este apoyo empieza tres días antes de la fecha con lo que se denomina "el día de trabajo", la gente de la comunidad se reúne en la casa del mayordomo principal para ayudar a preparar los alimentos con los que se agasajará al pueblo, ese día llegan los "chilolos" acompañados del capitán, quien organizará el carnaval en los meses de enero-febrero, dependiendo de cuándo se conmemore el miércoles de ceniza; a este momento se le denomina "la matanza", estos personajes sacrifican las reses, borregos, guajolotes, pollos… para que las mujeres se encarguen de limpiar, lavar y dejar preparados para que las cocineras se encarguen de realizar la comida, todo con gran ceremonial.

FOTOGRAFÍA 3
La entrega de la cabeza de la res sacrificada, simboliza
la conclusión de los trabajos por el momento

FUENTE: Tomada por la autora el 30 de diciembre de 2013, en la casa del Señor Federico Cortés Santiago, mayordomo.

para todo momento que sea necesario, desde la siembra, la construcción de una casa o para apoyar a los deudos de un difunto.

Todo los preparativos que giran en torno a la fiesta, es de convivencia, de apoyo y de festejo, por eso se insiste tanto en hablar de que se generan espacios de sociabilidad.

FOTOGRAFÍA 4
Recibimiento en la casa de los mayordomos

FUENTE: Tomada por la autora, en la casa del Señor José Ramírez, mayordomo del año 2000 en Allende, Chalcatongo, Oax., diciembre de 2000.

El segundo día se denomina día de la "guesa" donde se le llevan apoyos a la casa del mayordomo, éstos son, entre otros, tortillas, refrescos, agua, bebidas alcohólicas (sobresale el pulque, el aguardiente y la cerveza), velas, flores, entre otras. El recibimiento de esta ayuda no lo hace el mayordomo propiamente dicho, para este evento se nombran (con muchos meses de antelación), a las cocineras y al "dispensero" y sus ayudantes. El "dispensero" es quien se encarga de recibir los apoyos y anotarlos en un cuaderno para cuando ésta per-

sona llegue a requerirlo, el mayordomo reintegre lo que se le ofreció para ese momento.

A decir de algunos de los habitantes del pueblo esta tradición se viene haciendo desde tiempos inmemoriales "mis abuelos lo practicaban y a su vez los abuelos de sus abuelos" dicen, por lo que se considera una de las fiestas comunitarias importantes.

Como se describió líneas arriba, este tipo de ceremoniales, rituales y costumbres que giran alrededor de ellos hace que la gente del pueblo se sienta integrada se conforme en una comunidad donde la solidaridad y la reciprocidad son los ingredientes principales que les da a sus habitantes identidad, apego y arraigo por el lugar y el espacio.

Llama la atención que en esta ceremonia comunitaria, no participa el gobierno municipal, salvo en los permisos para utilizar la vía pública y con el equipo de sonido para narrar las vicisitudes de las competencias deportivas. Por otro lado, los representantes de la iglesia católica solo dan testimonio del acontecimiento a través de la misa que se organiza en torno Al Señor del Perdón; son los mayordomos quiénes llevan la batuta de la organización y trabajo de las festividades, si bien tiene que ver con una tradición inventada de acuerdo a la conceptualización que hace Hobsbawn (2012), estas ceremonias no han sufrido de una intervención directa de grupos con poder como lo es la iglesia católica y el municipio, lo que si hacen es impulsarla y fomentarla sin una intervención directa.

Un punto que nos gustaría describir porque consideramos importante como elemento cohesionador de estas costumbres es el papel de la comida en todo este acto. No desarrollaremos exhaustivamente este aspecto, solo diremos que nos parece importante porque entre muchos otros que se pueden ver en las descripciones anteriores la cocina es el espacio de convivencia y generador de ideas, compromisos, noticias y cambios en los rituales y porque lo consideramos, para el caso del pueblo el principal espacio de sociabilidad.

Consideraciones finales

Para los mixtecos, saberse parte de un todo con su entono y los habitantes que les rodea además de respetar sus tradiciones es fundamental

en el sentido de pertenencia y éste no se pierde mientras estén en contacto permanente con los miembros de su comunidad, situación que les permite participar en el desarrollo y reproducir sus creencias y valores culturales, contrario a lo que sucede en otros pueblos donde se pierde el sentido de pertenencia y arraigo, parece ser que entre los mixtecos, al ser una región que desde hace tiempo expulsa mano de obra ya sea de manera temporal o permanente, su sentido de pertenencia sigue siendo muy fuerte, sobre todo porque continúan participando en las conmemoraciones tradicionales, principalmente por el aporte económico, si se está fuera del lugar de origen. Una forma de lograr esta cohesión se debe a la conformación de asociaciones con el propósito de mantener la identidad y cohesión al grupo y buscar reivindicar sus derechos, ejercer influencia en la toma de decisiones del pueblo así como apoyo económico, político y social, puedo, entonces, decir que la conformación de redes sociales, de habilitación de espacios de sociabilidad y reconocimiento como una grupo social fuerte, son elementos sustantivo que les ha servido, no solo como integrante de la etnia mixteca sino como partícipe de un lugar que subsiste gracias al apoyo que dan, esto es extensivo con los habitantes de la comunidad de Allende, quienes siguen caminos similares en la organización de sus celebraciones al igual que los habitantes del centro de Chalcatongo.

Un aspecto que me gustaría resaltar, al menos de este pueblo y, en particular, de la Agencia de Policía de Allende, es el carácter comunitario que se establece entre sus habitantes, independientemente si se encuentran en al interior de la comunidad o fuera de ella, como una forma de mantenerse siempre en contacto, siempre vivo siempre en el mismo espacio (de manera simbólica y etérea, en ocasiones) y a través de tiempo.

Las formas actuales de transmitir conocimientos, costumbres y tradiciones en los sociedades indígenas, están íntimamente ligados a procesos de construcción del pasado de las mismas y, a cómo este proceso se reconstruye diariamente a través de prácticas que residen en los usos del pasado que se vuelven tangibles en las acciones de vida y costumbres cotidianas que dan sentido de identidad al pueblo así como un sentido de pertenencia, de comunidad, en palabras de Iparraguirre, "esto ocurre porque identidad y pasado están intrínsecamen-

te relacionados en tanto no es posible concebir una identidad en términos de sujeto sin una historicidad, ni tampoco una comunidad sin la presencia cotidiana de un pasado compartido, de una tradición". (Iparraguirre, 2011, p. 124) La tradición,[10] entonces, constituye una versión del pasado que liga a los miembros de una comunidad o pueblo mediante la transmisión de lo que se vive entre los miembros que la constituyen y el espacio en el que habitan, condición, que considera Giménez como parte de la cultura y de la construcción de la identidad, por lo tanto no están desligadas una de la otra. Para el caso de Chalcatongo, como pueblo mixteco, me atrevo a decir que lo que lo distingue son algunas tradiciones compartidas[11] como las relaciones de parentesco, algunas fiestas significativas como el culto al Santo Patrón del lugar, el carnaval, etc., en donde encontré espacios de sociabilidad que propician que los vínculos sociales se estrechen convirtiéndose en solidaridad. Por supuesto que lo descrito en este trabajo no es la única, pero sí, una que me dio la oportunidad de analizar y comentar con algunos de los integrantes de la comunidad que tuvieron a bien platicarme sus vivencias. Sin embargo, los cambios en el tiempo establecen modificaciones en dichas pautas de comportamiento, existiendo cambios, que en principios son imperceptibles

La transmisión de los saberes de los pueblos como el del Chalcatongo y sus comunidades se da a partir del diálogo que se establece entre el presente y el pasado, entre los habitantes contemporáneos y sus antepasados, entre los saberes contemporáneos y los antiguos, el

[10] Expresa Pérez: "representa la visión y la vida del hombre […] asistiéndolo en la construcción de su imagen del pasado y del presente, caracterizando las formas y las prácticas sociales para cohesionar al grupo bajo un mismo ideal, o mejor dicho, en la construcción de la identidad […] por este motivo la tradición se vuelve un culto al cuerpo humano, a la religión, al pasado, al presente, a la vida animal, a la agricultura, a la tecnología…" p. 237.

[11] Cuando me refiero a tradiciones compartidas lo hago tomando en consideración lo establecido por Giménez al momento de distinguir a la cultura dentro del ámbito de los hechos simbólicos, en tanto pautas de significado, entonces advierte que no "no todos los significados pueden llamarse culturales, sino solo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, ya sea a nivel individual, ya sea a nivel histórico, en términos generales…" (Cfr. Giménez, s/f)

papel de la memoria individual, grupal y colectiva en la cohesión y pervivencia de su propia identidad como grupo social; cómo se intercambian y "alimentan los procesos de enunciación de la memoria"; dice Pérez-Taylor que la memoria es parte fundamental en la constitución de la identidad de un grupo, en tanto que la afirma y la identifica de otro grupo social, para lograrlo echa mano de una serie de conductas o acciones que les ayuden al establecimiento y construcción de esta identidad, como lo son la lengua, las tradiciones, las costumbres, que los cohesionan y les dan pervivencia.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, G. (1987) *Regiones de refugio,* México, Instituto Nacional Indigenista.

Barabas, A. M. (2008) "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca", *Antípoda. Revista de antropología y arqueología,* Colombia, Universidad de los Andes, julio-diciembre.

Bourdieu, P. (2007) *El sentido práctico,* Argentina, Siglo XXI.

Carmagnani, M. (1988) *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnico en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII.* México, Fondo de Cultura Económica.

Causse Cathcart, M. (2009) El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y ingüístico, *Ciencia en su PC.* pp. 12-21. Recuperado en agosto de 2013, Disponible en: (http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181321553002

Giménez, G. (1996) "Territorio y cultura". *Estudio sobre las culturas contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, pp. 9-30.

Giménez, G. (2005) "Identidad y memoria colectiva", en G. Giménez, *Teoría y Análisis de la Cultura,* México, CONACULTA, pp. 89-112.

Giménez, G. (2009) "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En Giménez G., *Identidades sociales.* México, CONACULTA/Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 123-150.

Giménez, G. (s/f) "La cultura como identidad y la identidad como cultura", conferencia dictada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Disponible en: http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf.

Halbwachs M. (2011) *La memoria colectiva,* Buenos Aires, Argentina, Ed. Miño y Dávila.

Hobsbawm, E. y Ranger T. (2012) *La invensión de la tradición.* Barcelona, Crítica.

Iparraguirre, G. (2011) *Antropología del Tiempo. El caso Mocoví,* Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Le Goff, J. (1991) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario.* Barcelona, Paidós.

López Bárcenas, F. y Espinoza Sauceda G. (2002) *Derechos territoriales y conflictos agrarios en la mixteca. El caso de San Pedro Yosotatu*. Recuperado en noviembre de 2014, Disponible en: http://www.lopezbarcenas.org/sites/www.lopezbarcenas.org/files/Derechos%20territoriales%20y%20conflictos%20agrarios%20en%20la%20mixteca.pdf

Ong, W. J. (2011) *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra.* México, Fondo de Cultura Económica.

Pérez-Taylor, R. (2002) *Entre la tradición y la modernidad.* Mexico, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés.

Portal Ariosa, M. A. (1994) "Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan", México, .D.F.". *Alteridades, 4*, UAM-I, pp. 30-45.

III

RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE OTRAS MIRADAS REFLEXIVAS

¿RELIGIOSIDADES POPULARES NO CATÓLICAS?
Reflexiones para comprender la diversificación del campo religioso mexicano

Carla Vargas Torices

A pesar de que México es considerado, gracias al catolicismo popular *100% católico y 200% guadalupano,* está inmerso como el resto de América Latina en profundas e irreversibles transformaciones religiosas que fluctúan entre el cambio de adscripciones, reformas eclesiales, acciones civiles, luchas por la laicidad, entre otras. Es necesario reconocer que sin importar la solidez, antigüedad y contención de cada sistema religioso al interior existe diversidad doctrinal y de prácticas. Por ejemplo, en el catolicismo hay distintas corrientes y fuertes contrastes entre el conservadurismo de la cúpula y sus practicantes (bajo clero y feligresía) que se adscriben a formas tan diversas como el Opus Dei, la Teología de la Liberación y su base social, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), la Renovación Carismática en el Espíritu Santo (iglesia carismática), o aquellos que por haber nacido al interior se consideran católicos aunque les sean más significativas otras prácticas (prácticas metafísicas, santería, meditaciones, espiritismo o una lectura de cartas), sin dejar de mencionar los cultos a santos y vírgenes.

A pesar de las divergencias, el catolicismo sigue siendo mayoritario e influyente, cuyas prácticas en amplios sectores sociales se les denomina religiosidad popular; pero ¿el término religiosidad popular es exclusivo al catolicismo?, ¿en qué momento es pertinente hablar del ejercicio personal de la religión y cuándo se habla de religiosidad popular?, ¿qué implicaciones analíticas tiene este enfoque para pensar el ejercicio de las religiosidades frente a la diversificación del campo religioso contemporáneo? Para dar respuesta a estas interrogantes y ofrecer un estado de la cuestión, en la primera parte realizaré un reconocimiento de los actores que recomponen el campo religioso contemporáneo. Posteriormente, en aras de su actual comprensión y lugar en las sociedades contemporáneas, ofreceré breve esbozo de cómo se ha construido la noción de religiosidad popular en relación con otros

elementos de la fenomenología social. Finalmente plantearé opciones analíticas desde el constructivismo para analizar religiosidades contemporáneas no católicas a través de un estudio de caso realizado con la iglesia de la Luz del Mundo.

Sin vuelta atrás, diversificación del campo religioso mexicano

> Esto ya es inevitable en el futuro del país. Por esta razón, el creciente desempeño social de las minorías religiosas se ha convertido en un asunto de interés para el gobierno mexicano y la sociedad en general.
>
> *Carlos Garma*

En esta sección me centraré la diversificación del campo religioso relacionada con procesos de modernización y pluralización que han sido heterogéneos, traigo a colación tres momentos clave que, a mi parecer, posibilitan entender sus principales aristas: la visibilización de la adscripción a iglesias no católicas a partir de los años 80 (v gráfica 1); las reformas constitucionales de 1992 que reconocieron al país como multireligioso; y, gracias a los esfuerzos de académicos mexicanos, en el censo INEGI del 2010 fue posible desbrozar con precisión quienes han sido los actores actuales. Explico a continuación.

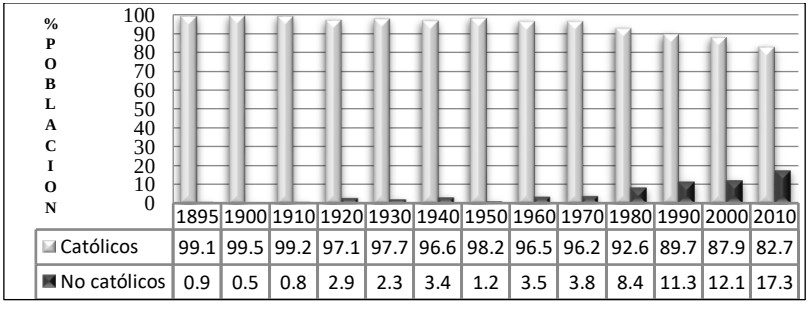
Posterior a la revolución el proyecto nacionalista mexicano propuso homogeneizar cultural y socialmente a la población mediante los ideales del mestizaje, por su parte la iglesia católica ha intentado apropiarse de dicho discurso, a pesar del esfuerzo de las fuerzas políticas liberales por restringir su poder. Tal entramado ideológico, daba la ilusión de homogeneidad en términos sociales, culturales y religiosos, por ello hablar de religión en México equivalía a catolicismo.

Si bien es cierto que desde principios del siglo XVII los protestantismos llegaron al continente, esta población no era significativa en términos numéricos[1]. Cuando hacia la década de los 80 el Censo de

[1] Es importante reconocer que a finales del periodo colonial, la población protestante, ligada a la facción liberal, tuvo una participación esencial para delinear las instituciones de los Estados- Nación latinoamericanos (v. Bastián, 1990).

Población y Vivienda realizado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) reveló el incremento, más grande hasta ese momento de más de 4 puntos porcentuales, de opciones distintas al catolicismo fue innegable un fenómeno del que poco se conocía, relacionado con complejos procesos económicos, migratorios, étnicos que modificaban las adscripciones religiosas. Más tarde investigaciones específicas acerca de las situaciones locales o por iglesia han demostrado cómo se ha reconfigurado el campo religioso mexicano (por ejemplo: De la Torre y Gutiérrez, 2005; García, 2004).

GRÁFICA 1
Decrecimiento del catolicismo y aumento de la diversidad religiosa en México



	1895	1900	1910	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010
Católicos	99.1	99.5	99.2	97.1	97.7	96.6	98.2	96.5	96.2	92.6	89.7	87.9	82.7
No católicos	0.9	0.5	0.8	2.9	2.3	3.4	1.2	3.5	3.8	8.4	11.3	12.1	17.3

FUENTE: Elaboración propia a partir de "La diversidad religiosa en México", INEGI, 2005 y el XIII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

El segundo momento lo ubico cuando Carlos Salinas de Gortari encaró dicha dimensión sociorreligiosa. El conflicto de larga duración entre la iglesia católica y estado mexicano cambió[2] (desde la Constitución de 1917 las instituciones religiosas quedaron sin ningún reconocimiento legal o jurídico) cuando en 1988 el recién electo presidente, ante los rumores de fraude electoral, buscó el apoyo de la iglesia cató-

[2] El Estado mexicano había roto relaciones con el Vaticano desde 1861 con la aplicación de las leyes de Reforma, donde la facción liberal mexicana restringió la partición pública de la iglesia católica, desde allí el estado mexicano se declararía laico, incluso anticlerical y desembocaría en el violento enfrentamiento conocido como la guerra cristera (1926- 1929).

lica para legitimarse e invitó a altos dirigentes católicos a su toma de posesión. Además, con el proyecto liberal que llevaría a cabo (apertura de un tratado comercial con Estados Unidos, modernización en las vías de comunicación y el programa Solidaridad), el país tenía que responder al desafío de la modernización "entendía que la legislación mexicana sobre asuntos religiosos podía ser acusada de restringir los derechos humanos" (Garma, 1999, p. 137).

El debate por la reforma constitucional en materia religiosa comenzó el 12 de diciembre de 1999, el objetivo era regular bajo un marco legal a las iglesias, y no había conocimiento pleno de las dimensiones de la diversidad religiosa mexicana y mucho menos de cuál sería el resultado de tal reforma (Ugarte, 1993).

Fue notoria la diversidad de actores, si bien la propuesta hecha desde el ejecutivo fue política (priísta y liberal) y los actores parecían ser sólo el estado mexicano y la iglesia católica (que rápidamente formó entre su facción más conservadora la Confederación del Episcopado Mexicano (CEM), el debate fue polisémico y repercutió en diferentes posturas políticas, sociales y teológicas. Los representantes del legislativo defendieron a capa y espada la separación entre campo político y religioso (católico). Mientras las minorías protestantes, que en América Latina han tenido una importante participación política (v. Bastian, 1990 y 1994), temían que la reforma beneficiara a la hegemonía católica. Así, la histórica unión de protestantes con la facción política liberal se hizo presente.

Las facciones más visibles: hegemonía católica, políticos liberales e iglesias, pentecostales y evangélicas, principalmente, buscaban el beneficio a sus particulares intereses. En medio de esto se erigió la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCP) de 1992 que establecía la superioridad del estado sobre las iglesias a través de la secretaría de gobernación (SEGOB) como la instancia reguladora, se daría reconocimiento a su personalidad jurídica mediante su registro como Asociaciones Religiosas (AR); además la LARCP estableció regulaciones a los ministros de culto, los bienes inmuebles y materiales de las AR y el uso de medios de comunicación.

Aunque socialmente no hay idea clara de lo que significa ser plural en materia religiosa, con el otorgamiento de derechos el estado restringe y controla su participación pública. Se inauguró en nuestro país

la laicidad corporativa que "implica el reconocimiento de la personalidad y la capacidad jurídica de carácter público de los actores religiosos por parte del Estado, que se convierte así en el gran árbitro" (Bastian, 2007, p. 193). Sin embargo, en los tropiezos operativos de la administración pública son visibles problemáticas más complicadas a resolver (como aparato administrativo y como sociedad) cuya gama va desde la ignorancia hasta la intolerancia, producto del desconocimiento del otro, mejor dicho, los otros, la amplia variedad de actores, trayectorias y proyectos que cada iglesia tiene.

El reconocimiento a las AR dio paso al tercer momento clave, cuando las opciones de filiación religiosa que sólo tenían forma de católico o "no católico" cambiaron. Por primera vez en el XII Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2000) se le intentó dar un rostro más definido a la diversidad (aun cuando en el grueso de la población se les conoce como "protestantes" o peor aún "sectas"). Para el 2010 se adecuaron las categorías censales y con el incremento (más alto en México) de 5.2 puntos porcentuales de preferencia religiosa "no católica" (v. gráfica 1), se presenta todo un nuevo rostro de la diversidad religiosa ¿quiénes son estos actores?, ¿de qué se habla cuando se dice que las iglesias "protestantes evangélicas" son el grupo "no católico" más grande?, ¿a qué se refieren los términos evangélicos, pentecostales? Considero importante hacer un reconocimiento general de estas categorías, debido a que se utilizan para nombrar a más de 19 millones de mexicanos.

Las primeras iglesias en llegar al país fueron de la rama Protestante histórica, fundadas en Europa a raíz de los movimientos de Reforma del siglo XVI y la Contrarreforma: Presbiterianos, Metodistas y Menonitas; también se engloba aquellas que derivaron del protestantismo histórico: Anabaptistas, Bautistas e Iglesia del Nazareno. Aunque políticamente el impacto de las iglesias históricas es innegable (v. Bastian, 1983 y 1990), su presencia demográfica durante la Colonia y gran parte del siglo XX fue baja.

Por otro lado, encontramos a las iglesias conocidas como evangélicas y/o cristianas que hacia finales del siglo XIX y los primeros años del siglo XX surgieron en Europa y Estados Unidos de movimientos de revivalismo, es decir, de la búsqueda de una práctica más sentida y activa. Concentran su atención en los cuatro evangelios del Nuevo

Testamento y funcionan de manera denominacional, es decir se reconocen entre sí como una de las múltiples opciones para la salvación, son autónomas, autosustentables y tienen la capacidad de unirse a otras congregaciones por una meta común[3]. Poco a poco los liderazgos se tornaron cada vez más independientes entre sí y una facción de este movimiento derivó en el bautismo del Espíritu Santo (ES) y el sentimiento de Pentecostés, para ellos tomó relevancia la comunicación con el ES (de manera independiente a la conducta ética), mientras el estudio de la Biblia pasó a segundo término; por ello las iglesias evangélicas comenzaron a desconocer estas prácticas que se denominaron pentecostales. Aunque doctrinalmente no son tan diferentes, los practicantes de una y otra rama si se distinguen entre evangélicos y pentecostales[4]. Ambas opciones al tener la capacidad de tomar un nombre propio albergan un amplio espectro de congregaciones.

Las iglesias clasificadas por el INEGI como "Bíblicas no evangélicas" son las conocidas como paraprotestantes, paracristianas, escatológicas o iglesias de escritura: Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová, y la Iglesia de los Santos y Últimos días (mormones). Enfatizan el estudio bíblico principalmente al Antiguo Testamento y al libro del Apocalipsis[5], al paso del tiempo incorporaron textos inéditos de su interpretación bíblica y/o vida y obra de sus fundadores con una construcción teológica alrededor convirtiéndose en textos sagrados cuya importancia es igual al de la Biblia. Estas religiones difícilmente reconocen que otras religiones puedan ofrecer la salvación.

---

[3] Este tipo de organización religiosa ha pervivido en EU, por ello el campo religioso norteamericano se puede considerar denominacional; aunque hay una lucha por la hegemonía del campo, no se concentra en una sola institución religiosa, por lo tanto (en teoría) no hay subalternos. (v. Bourdieu, 1971)

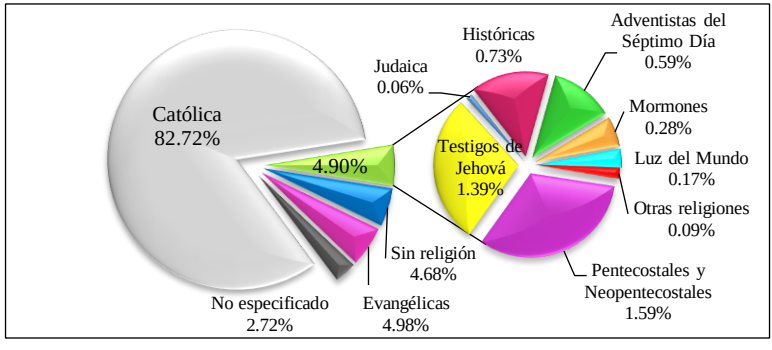
[4] Y Neopentecostales, movimiento que surgió alrededor de los años 80, con el objetivo de controlar la emotividad y los liderazgos emergentes, además este movimiento se ancla a la Teología de la Prosperidad.

[5] Teológicamene los intereses centrales de la escatología son la vida después de la muerte y el fin último del ser humano, además al no concentrarse en los 4 evangelios (vida y obra de Jesucristo) su sistema normativo y construcción teológica se distancian de las iglesias evangélicas.

El INEGI englobó en la categoría "otras religiones" a denominaciones de origen oriental: el Islam, el Budismo, Hinduismo; también al Espiritualismo y religiones de raíces étnicas (que han crecido en contextos urbanos). La etnicidad indígena de grupos que consideran su religión fuera de la esfera católica ha cobrado dimensión en la constitución del campo religioso, para el 2010 se incluyeron aquí los casos de los grupos que así lo refirieron: Coras y Wirarikas (Huicholes) y (algunos) Rarámuris (Tarahumaras).

En las categorías "sin religión" y "no especificado" el INEGI englobó un tremendo espectro de creencias que pueden ir desde ateísmo hasta situaciones complejas como conversos recientes cuyo temor a la intolerancia o a conflictos interreligiosos les hace negar su nueva adscripción; también se incluyeron, cuando la población así lo indicó, prácticas religiosas no institucionalizadas pertenecientes al (mal denominado) *new age* o "el costumbre"[6] en poblaciones indígenas. Históricamente en los censos mexicanos se ha reconocido a la población Judía en una categoría aparte. De esta forma el campo religioso mexicano hasta el 2010 se visualizó de la siguiente manera:

GRÁFICA 2
La diversidad religiosa en México



FUENTE: Elaboración propia a partir del XIII Censo General de Población y Vivienda INEGI, 2010.

[6] Hibridación del catolicismo con prácticas religiosas prehispánicas.

En términos censales es fácil identificar la diversificación del campo religioso, fenómeno que reclama información cualitativa acerca de los procesos de transformación en las creencias. La diversificación de este campo está influenciada por complejos procesos macroestructurales necesarios de contextualizar en cada caso para vislumbrar de qué forma las transformaciones corresponden a cambios en las adscripciones y en qué momento se relacionan con prácticas populares. Considero necesario analizar las implicaciones que el enfoque de religiosidades populares tiene en las prácticas religiosas contemporáneas.

La religiosidad popular como objeto de estudio

> Toda práctica o creencia dominada está destinada a aparecer como profanadora en la medida en que [...] constituye una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, por lo tanto, de la legitimidad de los detentadores de ese monopolio.
>
> *Pierre Bourdieu*

Cristian Parker (1998) afirmó que la religiosidad popular moderna constituye un complejo objeto de estudio por su interrelación con diversas dimensiones sociopolíticas. Como planteé al inicio, sin importar la solidez, antigüedad y contención de cada sistema religioso, al interior existe diversidad doctrinal y de prácticas que en ocasiones se retoman con mayor o menor éxito como parte del *corpus*; o, como en el caso expuesto entre iglesias evangélicas y pentecostales, las diferencias pueden dirimir en la separación y establecimiento de nuevas congregaciones. Pese a la diversificación, en América Latina el catolicismo sigue siendo mayoritario e influyente, a las prácticas en amplios sectores sociales se les denomina religiosidad popular ¿qué tan pertinente es sostener que el término religiosidad popular sea exclusivo al catolicismo?, ¿en qué momentos es pertinente hablar del ejercicio personal de la religión, y en qué momentos se hablaría de religiosidad popular?, ¿qué implicaciones analíticas tiene este enfoque para pensar el ejercicio de las religiosidades frente a la diversificación del campo religioso contemporáneo?

Primero, puntualizo que el problema epistémico hacia la religión y lo religioso está a "la sombra del espíritu del tiempo" y la lucha que las ciencias sociales emprendieron contra del *occidentrismo*[7], es decir, la racionalidad científica abriéndose paso en el trasfondo de concepciones religiosas (judeocristianas). Los discursos científicos pasaron tiempo luchando por un espacio en un mundo predominantemente influido por nociones religiosas totalizantes (Gutiérrez, 2010). Por su parte, el intento de dar solidez a sus objetos de estudio derivó en el intento de definirlos estructural y unívocamente, entonces la religión se concibió monolítica, institucional, perdurable y sistémica lo que dificultó su estudio como algo mutable. Al mismo tiempo hay luchas de poder al interior de la fenomenología religiosa, vista desde una construcción así, la religiosidad popular quedaba forzada en el análisis por "informal", cambiante, e interiorizable por actores. Expongo ejemplos de cómo se ha construido la religiosidad popular como objeto de estudio.

De manera resumida, tras el Concilio Vaticano II, bajo el *aggiornamiento*[8] la escucha al "llamado de los tiempos" y la opción preferencial por los pobres, las cúpulas católicas replantearon el proyecto que resultó en la teología de la liberación donde se reconoció la necesidad de acción humana como punto de partida para la reflexión (Hernández, 1999) y, desde ahí, atender las necesidades de la feligresía. Para lograrlo era necesario el reconocimiento y trabajar desde la inculturación[9]

---

[7] Louis Dumont definió el *occidentrismo* como el predominio de una visión soteriológica del mundo donde el centro de reflexión es el individuo, y cuyo elemento de emancipación es la libertad futura.

[8] El *aggiornamiento* consistiría en poner al día a la iglesia para reconciliarla con el mundo moderno. Originalmente Vaticano II estuvo dominado por teólogos europeos y norteamericanos, realidades distintas a las latinoamericanas o africanas, así que el proyecto consistiría en la reforma litúrgica, la libertad religiosa, el uso de medios de comunicación, el diálogo ecuménico (Hernández, 2010, p. 122)

[9] La inculturación propone el respeto por las diferencias culturales, se planteó así por la urgencia de una reconquista en las filas latinoamericanas. Posteriormente en múltiples ocasiones Juan Pablo II reconoció la necesidad de los procesos de inculturación para las labores misionales (v. las encíclicas "*Slavorum apostoli*", 1985 y "*Redemptoris Missio*", 1990)

del catolicismo, además había que contrarrestar el incremento de la incipiente conversión religiosa.

En 1968 en el Concejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de Medellín se utilizó el término religiosidad popular para denominar a aquellas prácticas que no correspondían al dominio de la estructura oficial sino a la dinámica dimensión vívida de los practicantes para quienes la participación de los jerarcas o las interpretaciones oficiales pasa a segundo término e inclusive son prescindibles. El término designa a las prácticas de gran parte de los creyentes que buscan una relación sencilla, directa y pragmática con Dios; quiero decir, una práctica no intelectualista ni dogmática, sin mediadores y, en muchas ocasiones, bajo el deseo de satisfacer necesidades materiales, "no hubo entonces interés de definir intelectualmente el contenido 'popular' de la religión, sino en descubrir los significados históricos de las luchas de pueblos oprimidos por su liberación, a través de la mirada reflexiva del evangelio" (Hernández, 1999, p. 251)

Entre la jerarquía católica hubo diferentes opiniones respecto a la religiosidad popular, casi 10 años después, en 1979 en la CELAM de Puebla, el debate católico entre las perspectivas hacia la religiosidad: por un lado, vista como expresión alienante, producto de la superficial evangelización, *versus* la virtuosidad y expresión profunda de la creencia; llevó a la conclusión de que el término religiosidad popular rompería con la dicotomía religión jerárquica/ religión del pueblo, pues no se trataba de posturas excluyentes sino complementarias de la expresión latinoamericana donde quedarían articuladas la fe, la religión y la cultura. Aun así, no resolvieron la tensión implícita de la heterogénea inculturación en diferentes escalas entre las jerarquías y las feligresías, área problemática que se quedó en el tintero y constituye dilemas posconciliares (Hernández, 1999, p. 253).

Con la designación de religiosidad popular las cúpulas de la iglesia pretendieron singularizar las expresiones subalternas en una categoría integral: catolicismo popular, el cual aglutinaría devociones múltiples, diferentes formas de participación y diametrales escalas e imbricación entre feligreses y representantes religiosos (obviamente con tensiones internas).

Aunque no siempre, algunos proyectos eclesiásticos concebidos a raíz de Vaticano II constituyeron el sustento (a veces ideológico, a veces

material o de redes) a otro tipo de búsquedas y luchas sociales (v. Rowland, 2000). Se cayó en cuenta que las religiosidades populares están estrechamente relacionadas con la tradición y la resistencia, la modernización periférica, la marginalidad; y que, a través de su estudio, es posible vislumbrar la conformación de identidades culturales, organizaciones cívico- políticas[10] y luchas por espacios y derechos. Las religiosidades populares constituyen respuestas al desafío proclamado por teorías de la secularización: el repliegue de la religión al ámbito privado.

En el ámbito del análisis social la religiosidad popular como objeto de estudio debe su construcción a la dialéctica y el marxismo, principalmente al legado de Antonio Gramsci (1986) quien bajo el presupuesto de la lucha de clases se interesó por las prácticas católicas en sectores rurales como un recurso de creación de praxis para la emancipación de masas. Entró en vigor en el análisis la dialéctica entre hegemonía y subalternidad, donde destacaba el papel de los intelectuales orgánicos que junto a las élites buscan mantener el orden mediante el consenso para perpetuar las relaciones de dominación, es decir, "Gramsci descubrió en la religiosidad popular un factor básico de la configuración cultural de las clases alternas" (Hernández, 1999, p. 250). Dicho sea de paso, sus hallazgos dieron al traste las predicciones de la secularización gestadas por Marx y Weber, la religión no iba desaparecer con los procesos de modernización, sino que en varios contextos ha formado parte de las luchas sociales.

El trabajo de Gramsci fue punta de lanza para el análisis sociológico contemporáneo, su predecesor Pierre Bourdieu en *Génesis y estructura del campo religioso* (2006) profundizó en la comprensión de la dinámica de las religiosidades. Basado en el constructivismo estructural, marcado por el marxismo, la dialéctica, la función social y la teoría de la acción social weberiana sostiene que la estructura estructurada (normas y contenidos) es estructurante (crea, comunica, produce). Propuso el análisis mediante campos especializados, uno de ellos, el religioso.

---

[10] Gran parte de las investigaciones antropológicas en México desarrolladas alrededor de los llamados sistemas de cargos, retoman la dimensión de la religiosidad popular como punto de análisis a las organizaciones cívico- políticas locales y las configuraciones identitarias.

Para Bourdieu fue medular desbrozar la génesis del campo religioso que situó en la aparición de un cuerpo de especialistas (producto de la división social del trabajo) quienes buscan mantener la hegemonía frente a los laicos, desposeídos de capital religioso quienes también buscan el control (1986); es decir, encontró polaridad entre el autoconsumo religioso de la feligresía cuyo dominio práctico se contrapone a la monopolización del capital religioso por parte de los especialistas. La religiosidad popular desde esta perspectiva hace referencia a los recursos disponibles y mecanismos que entran en juego en el enfrentamiento entre élites y feligresía donde el capital religioso parece cuantificable (unívoco y monolítico) en un juego de "todo o nada". Sin embargo, el ejercicio de la religiosidad es más complejo que la posesión de capital y control del campo, ya que como argumentó Foucault respecto a poder, la religión se ejerce, no se posee, y en su ejercicio entran elementos subjetivos.

Por su parte, Cristian Parker rescata la mirada de la dialéctica tensión entre religiosidad oficial y popular, las formas burguesas e intelectuales y la cultura dominante *versus* subalterna. Propone que la religiosidad o piedad popular[11] debe ser analizada en su densidad simbólica y las limitaciones y problemas entre individuo y el colectivo (1998, pp. 199-200). La religiosidad popular es producto de una síntesis que llamó *bricolaje* construido con base en la creatividad y el espíritu lúdico. A su modo de ver, se trata de un fenómeno paradójico de la coexistencia entre lo mágico y lo moderno que refleja la interacción entre lo anti y pro moderno, es decir, para él la religiosidad popular es semimoderna (*hemidernal*) (1998, p. 207).

Además, es insumo a ciertas ideologías que fungen como contracultura allende una manifestación de clases oprimidas, es decir, no se trata de una protesta contra la modernidad de la cultura capitalista sino un recurso de empoderamiento para actores pertenecientes a distintas clases sociales. Vista así la religiosidad popular, dice Parker, se constituye como afirmación de la vida en contextos indeseables y violentos, afirma la vitalidad resaltando la expresión de lo festivo y carnavalesco,

[11] En el sentido virtuoso que se planteaba en la CELAM de Puebla, la piedad popular fue el término posconciliar utilizado para denominar el supuesto implícito contenido en la religiosidad popular.

en ciertas ocasiones los movimientos reivindican afirmaciones de lo femenino, así como sentimientos, aspiraciones y protecciones mediante las figuras modelo de los santos (1998, pp. 203-204).

El enfoque de Parker constituye una mirada externa a los contextos latinoamericanos y contiene una idea fija sobre las implicaciones de la racionalidad modernizante. Coincido que en ocasiones la religiosidad popular es contracultural, pero dicha afirmación requiere desmenuzarse contextualmente. Respecto a la relación entre el individuo y el colectivo que Parker situó posible de analizar mediante las religiosidades populares, no queda claro en qué momento lo resuelve.

Reformularé una de las preguntas iniciales ¿en qué momentos es pertinente hablar del ejercicio personal de la religión, y en qué momentos se habla de religiosidad popular? En mi opinión la respuesta radicaría en la relación individuo- colectivo, más se requeriría completar el enfoque con otro tipo de análisis, esto porque sí una expresión recibe el calificativo popular parte de la polarización de aquellos que detentan el monopolio del campo. Siendo así, considero que para profundizar en el ejercicio de la religiosidad se requiere de la perspectiva desde el actor social para conocer cómo, por quién y para qué se ejerce este tipo de religiosidades, es decir, profundizar en cómo la religiosidad constituye un ejercicio en coyunturas por actores específicos.

Este argumento lo expondré mediante el caso de una congregación de la iglesia de la Luz del Mundo, iglesia partícipe en la diversificación del campo religioso mexicano con participación y líneas políticas bien definidas, y que al partir del pentecostalismo abre la puerta a expresiones emotivas y dimensiones vívidas (que caracterizan el ejercicio de religiosidades populares). Aunque esta iglesia tiende a una fuerte jerarquización y control de las prácticas que alberga, resalto que no escapan las expresiones populares.

Construcciones sociales para entender dinámicas en religiosidades populares. Un caso en una congregación de la Luz del Mundo

En niveles trans e interreligiosos no resulta funcional clasificar en términos totalizantes debido a que por parte de las instituciones religiosas en la búsqueda por la hegemonía siempre tenderán a intentar

cooptar en sus filas las expresiones subalternas,[12] por ejemplo, el proceso llevado a raíz del Concilio Vaticano II; o de eliminarlas, como en el caso del cisma entre iglesias evangélicas y pentecostales. Además, no se trata estrictamente de dos bandos (especialistas y laicos) sino conformaciones de múltiples actores: "en la conformación de los grupos dominantes y subalternos lo mismo se involucran miembros del clero que el laicado" (Hernández, 1999, pp. 39, 250). En otras palabras, no se debe olvidar que si una religión, grupo interno o actor tienen el monopolio es circunstancial en tiempo, espacio, coyuntura... elementos que se deben analizar en cada caso.

Otro de los problemas del análisis desde la perspectiva de hegemonía es que se presta al relativismo subjetivo de algunas instituciones religiosas, Bastian criticó cuando los investigadores toman partido por alguna ideología religiosa: "lo que fue y es todavía guerra ideológica entre instancias religiosas en competencia, no puede ser retomado como verdad científica, aun cuando se le da un ropaje sociológico" (1990, p. 11). Significa que, si un sistema religioso o sus especialistas se consideran poseedores exclusivos de los bienes de salvación, o sí se tratan de propuestas y especialistas tolerantes u otorgan mayor libertad a sus practicantes respecto a las gestiones de lo sagrado (prácticas populares) depende de cada postura eclesiástica.

Peter Berger (1994) ofreció una acertada clasificación para comprender diferentes tipos de sistemas religiosos, útil en este caso para conocer las implicaciones de las posturas teológicas en su relación con las religiosidades populares, explico:

- Exclusivismo. Posturas teológicas que se consideran a sí mismos la única vía, con límites extremos de considerar a otra tradición como depositaria de bienes de salvación, bajo este enfoque cualquier iglesia o práctica ajena a la oficial, constituye por definición una herejía. Las

[12] Con base en los modelos de Jean Piaget acerca de la socialización inter, intra y trans (que más tarde recuperaron Berger y Luckman para ofrecer su modelo de la construcción social de la realidad), con la esfera interreligiosa me refiero al nivel de socialización de los miembros de una misma iglesia. Mientras que en el nivel trans hago referencia a las relaciones que se establecen entre iglesias, o entre un sistema religioso en particular y la sociedad circundante.

facciones conservadoras católicas (aquellas que consideraban las prácticas populares perniciosas al mensaje católico original), los fundamentalismos y gran parte de las iglesias de escritura, son ejemplo de esta corriente (v. primera parte).

• Inclusivismo. Sistemas religiosos que se consideran a sí mismos el enfoque más cercano a la plenitud de la verdad religiosa disponible para la humanidad; están dispuestos a aceptar que otras tradiciones afines, pudieran tener revelaciones. El ejemplo más claro son los cristianismos denominacionales: protestantes históricos, evangélicos y algunos pentecostales, así como la postura católica que tomó partido por las inculturaciones del catolicismo. Cabe agregar que la perspectiva de las religiosidades populares requiere necesariamente, aunque sea un mínimo, reconocimiento de los detentadores del monopolio.

• Pluralismo. Este tipo de sistemas religiosos consideran que distintas esferas de creencias pueden ser una opción, el cristianismo sólo es una de entre muchas opciones posibles, únicamente bajo esta postura se incluiría a sistemas religiosos no abrahámicos (judaísmo, cristianismos e islamismo); y cabrían como posibilidades de salvación religiones politeístas, naturistas e inclusive sin Dios (budistas, hinduistas, zoroástrica, tribales...).

• Cada iglesia se reserva el derecho de admisión, quiero decir, cada tradición religiosa desarrolla afinidad o intolerancia a otras tradiciones o prácticas alternas, los modelos puristas no existen y en cada sistema, por cerrado que pretenda ser, habrá heterodoxia. Mi propuesta es que sin importar la iglesia de la que se trate si se pretenden analizar prácticas populares es necesario tomar como marco de referencia el tipo de postura teológica a manera de saber el tipo de relación que habrá con entre lo oficial y lo popular.

Ahora bien, dado que ninguna religión es estática, es necesario tomar en cuenta cómo se interiorizan los valores religiosos. A continuación, expondré un estudio de caso de una iglesia exclusivista de corte pentecostal cuyo proyecto modernizante a pesar del fuerte control institucional para crecer ha tenido que adaptarse.

La Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo, mejor conocida como la Luz del Mundo, al igual que el tequila, tiene denominación de origen en Guadalajara, Jalisco, es una

religión mexicana que en 1926 irrumpió como disidente al pentecostalismo, creen en Cristo, ponderan el estudio bíblico y conservan prácticas como los dones del espíritu, la estructura de los servicios religiosos y el carácter vívido y sentido. Al ser exclusivistas se proclaman como la única opción para la salvación. Se diferenciaron del pentecostalismo a raíz de una revelación a su fundador, Aarón Joaquín González, para proclamarse como apóstol encargado de la restauración del cristianismo primitivo (Rentería, 1999).

En su proceso de diferenciación al movimiento de origen han delineado claramente su identidad, creencias, mitos y rituales, elementos sacralizados que junto sus textos inéditos, centralidad de sus líderes y construcciones teológicas al rededor la sitúan cada vez más lejos de un movimiento pentecostal. A la muerte de su fundador en 1964, su hijo Samuel Joaquín continuó con la misión que emprendiera su padre mantuvo e hizo crecer el movimiento, tras su muerte en el 2014, su hijo (nieto de Aarón) Nasón ha quedado al frente de la iglesia.

Como mencioné, el reconocimiento de un país plurirreligioso, precisión en las categorías censales, e investigaciones que ayudan a entender la geografía, distribución y peculiaridades sociodemográficas del cambio religioso [13] ha sido posible delinear un rostro más definido de la diversidad religiosa mexicana. La información censal permitió trascender los datos oficiales que la iglesia reportaba de una feligresía de 5 millones a nivel mundial y millón y medio en territorio nacional, para el 2010 el INEGI registró en territorio nacional 188,326 miembros (v. gráfica 2) y contando… diseminados por toda la república mexicana.

La Luz del Mundo llama la atención por la profunda incidencia normativa en la vida de sus creyentes, se organizan de tal forma que abarcan prácticamente todas las dimensiones de la vida cotidiana, con hasta tres oraciones diarias, escuelas dominicales y convivencia intrarreligiosa el tiempo se dedica a la iglesia de la misma forma que el dinero y recursos mediante pago del diezmo y cooperaciones para los proyectos o su aporte como fuerza de trabajo. La organización y comisiones les llevan a desarrollar su cotidianidad

[13] V. *La diversidad religiosa en México (*INEGI, 2005) y las investigaciones concatenadas en el *Atlas de la diversidad religiosa (*De la Torre y Gutiérrez, 2005).

en estrecha cercanía a otros miembros, además tienden a concentrar sus actividades (vivienda, escuela y servicios) alrededor del templo. Aun así, ante la celosa mirada de sus autoridades, hay variedad de prácticas y diferente posesión de capitales religiosos y culturales entre sus miembros.

La mayoría de las investigaciones han estudiado a esta iglesia desde su normatividad institucional dando por resultado descripciones donde la feligresía da la impresión de *producción en serie* cuya identidad queda subordinada al deber ser religioso (v. De la Torre, 1995). Como propuse, para ver las posibilidades analíticas de la religiosidad popular y comprender la relación entre lo individual y lo colectivo es necesario definir en cada caso quienes son sus miembros, pues aunque las normas religiosas son primordiales, sus creyentes no son recipientes vacíos que contienen automáticamente aquello que su religión les dicta sino que precisan interiorizar desde su experiencia personal los valores religiosos. Así, la propuesta colectiva siempre se tomará de manera personal por los actores, dando pie de esta forma a la heterogeneidad.

Hablaré particularmente de una congregación al norte del estado de México en Acambay, un municipio semirural otomí, donde la iglesia ha tenido que inculturarse para permanecer a lo largo de 60 años. Su introducción y asentamiento comenzó a finales de la década de 1950 gracias un par de migrantes otomíes, que iban por trabajo al barrio de San Gregorio Atlapulco, Xochimilco en la ciudad de México donde fueron cooptados por predicadores de la iglesia del Nazareno y posteriormente por la Luz del Mundo.

En Acambay difundieron las ofertas religiosas, en particular con quien solía ser su patrón, un mestizo que, con sus habilidades políticas y laborales, logró hacerse líder local y acumular de tierras, y una vez que se convirtió a la Luz del Mundo, puso al servicio de la iglesia su red de relaciones y sus recursos (casa, familia e influencias), apoyó moral y económicamente la evangelización de credos no católicos. Su linaje fue vital para el futuro asentamiento regional de la Luz del Mundo, pues además aportaron a principios de la década de 1970 el terreno para construir el templo y la colonia circundante la Hermosa Provincia (HP) exclusiva para los miembros de esta iglesia en Acambay.

Al 2010 esta congregación tenía 779 miembros (INEGI, 2010) entre precursores e hijos quienes para principio de la década de 1960 eran niños o nacieron durante el proceso de conversión de sus padres; la congregación también se compone con los nietos de los precursores y conversos recientes. Debo destacar que se trata de población con amplias diferencias socioeconómicas y adscripciones étnicas (mestiza y otomí). Su fe y prácticas religiosas se han convertido en la amalgama de una iglesia institucionalizada con múltiples obligaciones y deberes; al paso de las generaciones la exigencia constante de actividades cotidianas ha incrementado las lealtades, principalmente entre aquellos linajes precursores del cambio.

Bajo la perspectiva institucional la descripción sería la de una congregación donde los miembros tienen que cumplir roles específicos a la división de edad y sexo. Los hombres deben ser padres trabajadores y protectores, proveedores para su familia y congregación. Las mujeres deben ser esposas y madres ejemplares, responsables de la crianza y ejecución de las metas de la congregación. Los jóvenes y niños educados en la doctrina Luz del Mundo son el futuro de su proyecto y deben ayudar al crecimiento de su congregación. Hombres y mujeres tienen la posibilidad de integrarse al cuerpo ministerial, es decir, a la jerarquía eclesiástica.

Dicha lectura dejaría hasta aquí la información una especie de burbuja que no contempla que son los individuos quienes experimentan, portan y profesan las creencias, ni toma en consideración el momento vital cuando los actores conocieron la oferta religiosa o si nacieron al interior. De tal suerte, para comprender las diferencias que de hecho existen entre los miembros, además de las características institucionales y las normas que desde allí se dictan, es menester entender las formas de interiorización como un recurso más a comprender por qué surgen prácticas alternas en los sistemas religiosos.

El contraste más notorio se puede observar entre los recién conversos y los nacidos al interior, ¿a qué se debe tal diferencia? Una propuesta útil para entender la heterogeneidad en sistemas religiosos y la relación individualidad- colectividad radica en los argumentos de Peter Berger y Thomas Luckman (1997) quienes a través de la sociología del conocimiento desbrozaron cómo un individuo aprehende la realidad. Para ellos la realidad es una construcción social posible de crear, ac-

tuar y apropiar mediante tres procesos simultáneos: externalización, objetivación e interiorización.[14]

Para aprehender a la sociedad precisamos interiorizar los elementos que la componen, pondré énfasis en este último proceso para dar cuenta de las apropiaciones diferenciadas. La interiorización consiste en reinterpretar y reincorporar el mundo social, permite que el mundo se vuelva realidad en la conciencia individual (por ello es subjetiva). Gracias a este proceso la oferta de la Luz del Mundo se torna en real, creencia, certeza y fe que se objetiva y exterioriza como modo de vida, por lo general concentrado en las colonias Hermosa Provincia[15].

Ahora bien para llevar a cabo los tres procesos se requiere de la socialización, proceso cognitivo de aprendizaje en dos modalidades: socialización primaria que consiste en la aprensión de sí mismo mediante el establecimiento de la otredad, desde el nacimiento comprendo lo que soy a partir del contacto con los adultos, por lo tanto está impregnada de una fuerte carga emocional. (Berger y Luckman, 1997, p. 174). Posteriormente, la socialización secundaria permite incorporarse a la sociedad mediante la aprehensión de roles que conllevan disciplina interior. Es decir los roles se interiorizan (aprehenden), objetivan (toman formas específicas) y llevan a cabo (exteriorizan) (Berger y Luckman, 1997, p. 184) para dar forma a las instituciones. En la Luz del Mundo los roles van desde su estructura eclesiástica (pirámide de su organización ministerial: apóstol, pastores, diáconos, encargados y feligreses), a la división por edad, sexo y estado civil. Además de la organización logística para formar grupos de participación para consagraciones, oraciones y estudios especiales.

La socialización primaria debe tener coherencia con la secundaria, menos arraigada en la conciencia y puede prescindir de carga emocio-

[14] Los productos de la objetivación y externalización están allí desde que nacemos, el ejemplo más claro de objetivación es la creación de instituciones. El proceso de institucionalización de esta iglesia la convirtió en una institución plausible para aquellos que nacieron como miembros de esta iglesia

[15] La Luz del Mundo incentiva el establecimiento de colonias donde se concentra la vida religiosa y secular, vivienda, escuela, templo, servicios. Aunque el modelo comunitario tiende a ser imitado, no todas las congregaciones logran concentrar todas las actividades.

nal, resulta más fácil de desplazar (por eso es posible la conversión religiosa). El planteamiento de la carga afectiva en la socialización me permitió vislumbrar una diferencia notable en estos creyentes. Mencionaban Berger y Luckman "el grado de identificación variará con las condiciones de la internalización [...] dependerá, por ejemplo, de que se haya efectuado, o bien en la socialización primaria, o bien en la secundaria" (1997, p. 222). Los primeros creyentes al optar por la conversión tuvieron que reconfigurar sus creencias, dotar de un nuevo sentido su realidad y aprender nuevos roles. Por el contrario, sus descendientes, ahora miembros de segunda, tercera o más generaciones desde el nacimiento o infancia han vivido en este modelo de vida, su socialización primaria se dio en el seno de una familia conversa, mientras que la socialización secundaria se desarrolló en la cotidianeidad de los roles de la iglesia y el mundo exterior. Esto significa que su aprehensión de la realidad está permeada en primera instancia por su religión que internalizan inevitablemente. Para los miembros que nacen al interior no es menester exteriorizarlo fehacientemente, son lo que son: ¡son Luz del Mundo!

A pesar de lo estricta que pretende ser la iglesia, en las nuevas generaciones el seguimiento estricto de normas tales como la asistencia a todos los servicios religiosos, evitar amistades fuera de su religión; o en el caso de las mujeres, usar uñas postizas y decoradas, pantalones (cuándo la ocasión lo ameritaba) y métodos anticonceptivos es un poco más laxo, sin que ello implique hipocresía o que crean menos. Simplemente, después de interiorizar el deber ser en un proceso primario, la segunda socialización, en esferas de desarrollo separadas de la comunidad religiosa como la escuela (sobre todo para estudios profesionales) y el trabajo los hace más críticos con la normatividad exigida. A los ojos de la institución esta serie de prácticas podrían juzgarse heréticas mas acotables a un nivel individual, lejos de tomarse en consideración para posibilitar un "aggiornamiento", pues para considerar una reforma en el corpus de creencias, se requeriría del paso del tiempo y más individuos con prácticas disidentes para que la iglesia considerara abrirles un espacio.

Por otro lado, se encuentran conversos que nacieron y crecieron en el mundo católico y escucharon la propuesta de la Luz del Mundo en proceso secundario. Cuando las socializaciones primaria y secunda-

ria son en extremo disonantes se presenta la alternación "transformación casi total, vale decir, aquel en el cual el individuo 'permuta mundos'" (Berger y Luckman, 1997, p. 196), experiencia de quienes transitaron desde ser católicos. A diferencia de la socialización primaria, cargada de emoción, la alternación tenía una interiorización previa, por ello constituye un proceso cargado de emoción que requirió deconstruir creencias anteriores inclusive se llega al repudio de lo previo. La alternación hace a los conversos recientes ¡más Luz del Mundo que sus profetas (fundadores)! En opinión de uno de los diáconos, ellos son "*un creyente fervoroso, son los mejores, muy comprometidos, participativos y entusiastas"*. Sin embargo, quiero resaltar que se trata de una breve luna de miel donde las prácticas se apegan a los lineamientos y no se abre paso a las prácticas contraculturales.

A la sazón, hay matices entre nacer dentro e interiorizar la propuesta como socialización primaria en diálogo con la secundaria donde se deben relacionar los roles de la comunidad religiosa con los del mundo de circundante. Mientras en ocasiones, ser converso implica alternación, un intenso proceso de transformación personal que les hace proclamar a los cuatro vientos ¡soy Luz del Mundo!, al tiempo que repudian aquello que no es parte de su nueva religión, por lo general estos actores, con mayor razón si son recientes, se transforman en celosos guardianes de las normas. No obstante, la polarización radical sería un lente blanco y negro, cuando en realidad las numerosas posibilidades intermedias conforman una escala de grises. En contraparte, y desde la hegemonía institucional conservadora y exclusivista solamente hay Una manera *correcta* desde la cual se intentan eliminar las variaciones, aun así, encontré divergencias.

En Acambay predomina el catolicismo popular que implica participación activa e intensa cuando la familia tiene un cargo religioso, fuera de esos periodos su práctica religiosa tiende a ser esporádica. De la misma forma encontré miembros de la Luz del Mundo cuya participación era similar a la que tenían en el catolicismo, quiero decir que, sólo se acercan a la congregación en vísperas importantes: la Santa Cena, o sea, la comunión, su fiesta más importante realizada el 14 de agosto en la sede mundial, en Guadalajara Jalisco, así como a las fiestas decembrinas; y aunque el diácono juzga que *"ésas no son formas* " y de que algunos miembros buscan al advenedizo hasta en su casa para

peguntarle *¿por qué no ha ido?* Tales actores fueron bautizados y se asumen miembros pese a que no siguen las normas al pie de la letra, dedican esporádicamente tiempo a su religión y participan en la congregación sólo si lo consideran necesario. Es decir reconfiguran las prácticas a lo que ellos sienten sin que tal práctica constituya una forma de religiosidad popular, pues se trata de tan sólo un par de familias.

También hay una diferencia relacionada con el ciclo festivo, su comportamiento variaba en relación con la proximidad de los rituales; por ejemplo, cuando se acercaba la reunión mundial se ajustaban con más disciplina a las normas, incrementaban la asistencia a las oraciones, recaudaban más fondos y las oraciones eran más emotivas. De nuevo, el factor sentido y emotivo con el que se caracteriza a las religiosidades populares está presente, pero sujeto a la administración de los tiempos normados por la iglesia.

Así los matices dependen de la interiorización de la propuesta religiosa conjugada con la trayectoria personal en contextos socioculturales específicos que varían dependiendo de las coyunturas del momento. Es importante recalcar que definitivamente no es lo mismo ser miembro en una congregación alejada que en su Sede Mundial en Guadalajara.

El arraigo sociocultural acambayence es antesala de la interiorización religiosa de cualquier credo, se puede apreciar en la herencia de cosmovisión prehispánica (culto a cuevas y montañas, así como un mundo manipulable a través de técnicas mágicas y relatos de brujas y nahuales). Por ejemplo, el lugar donde se ubica la colonia de esta iglesia, tiene fama de que en bordos y cañadas se realiza hechicería; también hay relatos de bolas de fuego (brujas) saltando entre los árboles. Estos relatos se incorporan a la desconfianza que provocan los Luz del Mundo en sus vecinos católicos y enriquecen su imaginario de que los disidentes (a la religión católica) tienen pacto con Satán. Asimismo, en este espacio es común encontrar fetiches y amuletos no necesariamente hechos por los Luz del Mundo; sin embargo, varios de estos actores saben el objetivo de tal o cual hechizo (cosechas, amor, protección, etcétera). Hay quienes tienen conocimiento de las propiedades medicinales de la vegetación aledaña y hacen uso de herbolaria, cuando explican sus motivos es notoria su concepción como una técnica

de curación medicinal y no como los representantes de la iglesia lo interpretan: una práctica de *brujería* muy mal vista.

El espacio más evidente de cosmovisión prehispánica en esta región mexiquense es su concepción de la muerte. Los ritos mortuorios de la iglesia la Luz del Mundo se mezclan con los del catolicismo popular, en parte porque correspondían a conversos (familias extensas constituidas por luz del mundo y católicos) a cuyos funerales asistían amistades y vecinos de ambas religiones, pero principalmente se debe a que los cambios socioculturales toman tiempo. A regañadientes del diácono, persisten, entre otras prácticas, la costumbre de comer en el panteón concluido el entierro y de limpiar tumbas y visitar a los difuntos en noviembre.

Aun así la antesala acambayence se ha diluido con el paso del tiempo, los miembros de cada generación han sumado diferencias, además han influido la inmigración y las alianzas matrimoniales, explico.

El sistema normativo de la Luz marca preferencia por los matrimonios interreligiosos, para orienta el uso del tiempo, el ocio, el esparcimiento y la convivencia, por ejemplo, para vacacionar el diácono debe otorgar el permiso, de preferencia a lugares con una congregación y en periodos que no intervengan con el calendario litúrgico. De tal forma, acostumbran vacacionar con familiares que vivan fuera (otros miembros) así como después de la Santa Cena, aprovechando los asuetos escolares y la cercanía a playas de Jalisco. Para los jóvenes hay cursos de verano, una reunión nacional a la cual asisten con gusto pues es un espacio para cambiar la rutina, conocer otros lugares, hacer amigos y, de paso "*ligar*". Con mecanismos así, son factibles los matrimonios interreligiosos que han traído a esta congregación miembros de otras regiones.

En esta religión el noviazgo es un periodo de tres meses antes del matrimonio, cuando una pareja anuncia su relación son cuidadosamente observados, pues no deben tener contacto físico, ni estar a solas. Los jóvenes comienzan a percibir excesiva la norma, cito a una joven de 22 años que estaba enojada porque se hablaba mal de ella por tener un novio que no era de la iglesia: *"Me molesta la forma en cómo lo dicen y que no me preguntan directamente [...] si nadie dice que tiene novio hasta que se va a casar, porque por cualquier cosita no los dejan casarse en el templo"*. Ciertamente, los noviazgos "a escondidas" (supuestos secretos a vo-

ces) y matrimonios extrarreligiosos, al menos en Acambay son frecuentes. De nuevo, aunque era algo común que sucedía cotidiana y colectivamente no implica que la iglesia estuviera dispuesta a reformar sus preceptos en aras de una práctica que ganaba terreno.

Los miembros *importados* traen de sus lugares de origen su bagaje sociocultural, en consecuencia las nuevas generaciones ya no son tan acambayences, sino mestizos con una línea familiar fuereña cuyas lealtades por parentesco (a veces extralocal) y/o parentesco ritual miembros de la Luz del Mundo se tornan más significativas que las fincadas con los vecinos o compañeros de trabajo y escuela (católicos). Así pues, son evidentes los contrastes respecto a ser de una congregación lejana a la sede mundial que serlo en Guadalajara.

Esta iglesia está marcando cambios en los patrones migratorios regionales de antaño, cuestión que comienza a ser notoria en las aspiraciones juveniles. Era frecuente escuchar a los jóvenes católicos hablar de la migración como un rito de paso, aventura deseable para experimentar independencia. En contraste, los ideales migratorios de los miembros de La Luz son para la profesionalización educativa y/o la expansión religiosa. Las mujeres aspiran a integrarse al cuerpo ministerial como obreras (encargadas de la evangelización) en un momento entre la soltería y/o los estudios profesionales, ya que también es una forma de dar prestigio al núcleo familiar. También está el anhelo de ir a Guadalajara a estudiar en la universidad de la Luz del Mundo[16], aunque en Acambay, la migración escolar obedece a la cercanía a centros urbanos en los cuales hay redes donde la familia extensa puede ayudar con el hospedaje y vigilancia. La diferencia en las aspiraciones y proyectos de vida habla mucho de la ideología religiosa tal como planteaba Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Transformar la estructura social a través de ética religiosa no se logra *de facto* (es religión, no magia ni milagro) ciertamente ha repercutido en la aspiración a la profesionalización, no obstante, la conversión no es directamente responsable de acumulación económica. Aun así, esta institución orientada al mundo a cuidar su imagen y a expandirse,

[16] El Centro Universitario de esta iglesia está incorporado a la Universidad de Guadalajara y ofrece las carreras de Contaduría, Administración de Empresas, Derecho, Informática y Medicina.

coopta en su cuerpo ministerial feligreses cada vez más preparados y torna deseable la superación personal. Destaco que las aspiraciones transformadas en proyectos de vida, lentamente han contribuido a la mejora económica de sus practicantes.

Los jóvenes son parte importante de la reproducción de las prácticas y desde las cúpulas encauzan su participación en las actividades eclesiásticas, reforzando con roles su educación y pertenencia a la iglesia. Aun así, por iniciativa propia realizaban actividades que si bien no correspondían a las obligaciones oficiales, tampoco le desagradaban a la autoridad y se tomaban como ejemplo para que otros jóvenes tuvieran ese tipo de iniciativas. Me refiero a un grupo de jóvenes de entre 15 a 21 años que buscaron recursos y comprar una estufa para la casa pastoral (casa donde viven los encargados de congregación) y ocupaban su tiempo libre organizar una comisión de venta de comida, debo agregar que dicha actividad se convertía además en un espacio lúdico para ellos.

Reflexiones finales

Con base en Gramsci, Bourdieu y Parker quedó claro que sin importar desde donde se construye la noción de religiosidad popular conlleva el tinte de la contraposición hegemonía/subalternidad, ello refuerza el argumento de que en toda relación social hay relaciones de dominación. Sin embargo, considero se deben evitar categorías y modelos que reifiquen, en palabras de Norman Long la hegemonía "no implica- como el modelo de suma cero- que otros no lo tengan [... poder, conocimiento y hegemonía] con frecuencia pensamos en ellos como cosas inmateriales poseídas por actores, y tendemos a considerarlas como realidades dadas no cuestionadas" (2007, p. 55). Entonces, cabe dilucidar en cada caso cómo, entre quiénes y por qué se dan las tensiones.

Con perspectivas unívocas e institucionales se perderían matices producto de la interiorización que no necesariamente conforman prácticas populares. Así pues la inculturación es un proceso necesario no sólo en las prácticas del catolicismo popular sino se trata de un elemento en la diversificación del campo religioso contemporáneo, esto

se debe a que la religión no es unívoca ni monolítica sino que precisa ser interiorizada para que cobre dimensión dinámica y vívida.

Aun cuando la Luz del Mundo es una iglesia centralizada y que la institución pretende unidad en su grey, en cada congregación hay diversidad fruto de las variantes regionales, las diferencias socioculturales junto a la posición que tienen sus miembros en la estructura social, así como de las circunstancias y momentos de interiorización de la propuesta. Al paso del tiempo la convivencia orientada por su iglesia fortalece sus relaciones y lealtades de manera intrarreligiosa, lo que no significa exclusividad con la institución.

Por otro lado, en el caso que expuse, sus miembros han acrecentado las diferencias socioculturales con sus vecinos católicos. Para complementar, enfatizo que estos actores tienen y persiguen intereses individuales posibles de dilucidar cuando se hacen análisis etnográficos, para los cuales hay que reconocer y tomar en cuenta las variaciones regionales, las adaptaciones e inculturación que han desarrollado los feligreses desde su interiorización para lograr que el crecimiento de cada sistema religioso tenga éxito.

Bibliografía

Bastian, J. (1983), *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA.

_____, (1994*), Protestantismos y modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____, (2007), "Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina", en *Historia y grafía*, núm. 29, México, Universidad Iberoamericana.

Berger, P. (1994), *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder.

_____, (1999), *El dosel sagrado. Para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Berger, P. y Lukhman, T, (1997), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Bourdieu, P. (2006), "Génesis y estructura del campo religioso" en *Relaciones*, núm. 108, otoño 2006, vol. XXVII, Argentina, Universidad Nacional Córdoba.

Casillas, R. (2002), "Las iglesias en el México de hoy", en *Ciudades*, núm. 56, octubre- diciembre, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla.

De la Torre, R. (1995), *Los Hijos de la Luz. Discurso Identidad y Poder en la Luz del mundo*, Guadalajara, ITESO.

De la torre, R. y Gutierrez C. (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS.

García Méndez, J. (2004), *Chiapas para Cristo; diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso Chiapaneco*, México, MC editores.

García Ugarte, M. (1993), *La nueva relación Iglesia- Estado en México*, México, Nueva Imagen.

Garma Navarro, C. (1999), "La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos", en *Alteridades*, núm. 9, México, UAM.

Gramci, A. (1986), *Cuadernos de la cárcel*, vol.4 (edición del italiano Valentino Gerratana, trad. Ana María de Palos), México, ERA

Gutiérrez Martínez, D. (2010), *Religiones y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Toluca, El Colegio Mexiquense, A.C.

Hernández Madrid, M. (2010), *Dilemas Posconciliares. Iglesia, cultura y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (2000), XII Censo General de Población y Vivienda.

_____, (2005ª), La diversidad religiosa en México.

_____, (2010), XIII Censo General de Población y Vivienda.

Long, N. (2007), *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, México, El Colegio de San Luis, COLSAN-CIESAS.

Parker, C. (1998), "Modern Popular Religion: A Complex Object of Study for Sociology", en *International Sociology*, 13(2), pp. 195-212, http://doi.org/10.1177/026858098013002004 [recuperado marzo 2010].

Rentería Solís, R. (1999), *La Luz del Mundo. Historia de la Iglesia Cristiana. Vida y obra del apóstol Aarón Joaquín*, Iglesia La Luz del Mundo A.R., Bogotá.

Rowland, C. (2000), *La teología de la liberación*, Madrid, Cambridge University Press.

Secretaría de Gobernación (s/f), *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto público*, disponible en [http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/es/AsociacionesReligiosas/Ley_de_Asociaciones_Religiosas], consulta diciembre, 2011.

Vargas Torices, C. (2013), *Más que una institución religiosa… ¡Somos Luz del Mundo! Estudio sobre diversidad religiosa en Acambay, Estado de México*, Tesis de Licenciatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, DF.

El minimalismo teológico como forma de religiosidad en la narrativa de la música juvenil evangélica

Ariel Corpus

> Adá dio a luz a Jabal, de quien descienden los que viven en tiendas de campaña y crían ganado. Jabal tuvo un hermano llamado Jubal, de quien descienden todos los que tocan el arpa y la flauta.
> *Génesis*, 4.20-21.

El presente artículo aborda la música juvenil evangélica contemporánea, particularmente en lo que respecta al tránsito entre los cambios litúrgicos de una música cuya base son los himnos y coros hasta llegar a una amplia oferta de géneros contemporáneos que minimizan los elementos doctrinales y los traducen en aspectos cotidianos, aunque para este ejercicio me centraré en tres géneros que actualmente investigo como parte de mi tesis doctoral y que tienen mayor visibilidad entre los jóvenes evangélicos: el rock, el metal y el rap.[1]

Cabe mencionar que al indicar la existencia de un minimalismo no se desacreditan las creaciones de la narrativa juvenil, es decir, no se trata de una desvalorización; más bien, se entiende por ello la manera en que los elementos doctrinales reducen su escala e interpretación y se adecúan a narraciones que se adaptan al mundo contemporáneo, se alejan de los grandes relatos y se establecen empatías con la situación propia de los jóvenes.

Este hecho no es causal, sino como resultado de una expansión del campo religioso más allá los nichos institucionales (iglesias), de la flexibilidad con que algunas iglesias evangélicas –mayormente las pentecostales– han participado de un mercado de estilos y géneros musicales y los han incorporación a su religiosidad, de lo que se puede de-

[1] Para otros acercamientos contemporáneos al rock y el metal cristiano, véase: Mosqueira (2014), Guerra (2015) y Corpus (2015).

nominar el giro litúrgico que se desarrolló después de la segunda mitad del siglo XX, y desde luego de la constitución de un nuevo sujeto creyente que encuentra en estas expresiones formas de identificación religiosa, en este caso, con sus pares etarios.

De esta manera, la música juvenil evangélica es buen ejemplo para observar los cambios al interior de este grupo religioso, no sólo en la manera en cómo en su lírica se transforman las figuras religiosas, sino en el modo en que han buscado nuevos nichos de difusión y consumo, desde festivales, conciertos, *apps*, giras, Internet, etc.

Para dar cuenta de ello el texto se divide en cuatro, en el primero se hará un breve recuento de lo que denomino el giro litúrgico acaecido por la irrupción del rock cristiano en la música evangélica contemporánea; en segundo lugar, se abordará el concepto de industria de la alabanza (Garma, 2002) y se cotejará con algunos elementos observados en el campo; en tercer lugar el artículo se enfocará a discutir la idea de minimalismo teológico; finalmente se retomaran algunos ejemplos de los tres géneros que se han investigado al momento para dar cuenta de la manera en que se construye una religiosidad al interior de la música evangélica juvenil.

El giro litúrgico y el rock cristiano

La música evangélica tiene sus raíces en los himnos religiosos. A diferencia de cultura católica, la evangélica no tiene un culto dirigido a las imágenes o esculturas del santoral romano ni tampoco determinan su enseñanza espiritual mediante representaciones pictográficas que refieran a temas bíblicos. Por tal razón, en el siglo XIX los protestantes forjaron una himnología que se convirtió en el instrumento pedagógico y doctrinario para socializar sus creencias.

En medio de una sociedad incipientemente letrada, la repetición de estrofas y coros inculcó las principales enseñanzas y doctrinas respecto a la trinidad, la justificación, la fe, el pecado y otros temas importantes en la religión cristiana. El instrumento audible llegó a ser la mejor manera de difusión para estas iglesias, pues como señala el historiador Rubén Ruiz Guerra: "primero atraían la curiosidad de la gente

por medio de la música y después, con el contenido de las letras, expresaban su mensaje" (Ruiz Guerra, 1992, p. 32).

Para los evangélicos la formación de una tradición litúrgica con base en el canto, el uso y conocimiento la Biblia, y el ejercicio de exposición por medio de la predica, forjaron una cultura oral donde la palabra es contenedora de su experiencia y expresión religiosa. En particular, el canto congregacional se observa como un riel sobre el cual se desplaza a lo largo del tiempo y espacio el vínculo simbólico de la comunidad. Ello se verá en los cantos y estilos musicales que los jóvenes incorporan a su religiosidad.

En este sentido, para los creyentes evangélicos la música se convirtió en un elemento de expresión de su religiosidad por la cual exponen una ideología mediante una narrativa que expone figuras, analogías y/o metáforas, etc.; pero que también alude a su experiencia religiosa que se asume colectivamente y permanece en el tiempo como un proceso ideológico para las posteriores generaciones. Por esa razón es común que a los niños se les enseñe algún coro que contiene una historia emanada de la Biblia durante las actividades eclesiales. En esta práctica se puede observar un proceso de socialización y transmisión de las creencias.

Para el siglo XX los cambios en la música religiosa tomarían impulso a partir de la industria musical. Mientras que en Estados Unidos el *Gospel* generaba su propio circuito de presentaciones y mercado fuera de las iglesias (Martin, 2001), para mediados del siglo xx la música religiosa en México se mantenía en el ámbito eclesial instrumentada tan sólo por el piano y/o el órgano. Fue una década después que se propició una brecha que generaba una lírica que tomaba distancia de los himnarios al aparecer tres figuras: los solistas, cuartetos y coros.

Por ejemplo, cantautores como Manuel Bonilla (1939) parafraseaban o trasladaban las históricas bíblicas a su contexto a la vez que adaptaban a sus respectivos cantos diversos arreglos musicales que fueron novedosos para la época.[2] Con su primera grabación en 1958, "La triste oveja", incorporó una instrumentación cercana a la balada

[2] Para conocer un poco más de la importancia que tuvo la música en los procesos de conversión y difusión de los evangélicos, en particular de la Iglesia Apostólica, se recomiendan los trabajos de Daniel Ramírez (2014; 2015).

con acompañamientos de guitarra, piano y órgano. Por su parte, cuartetos como Heraldos del Rey, y Hemán, llevaban a las distintas comunidades evangélicas la interpretación vocal de los himnos y cantos propios. Lo mismo ejecutaban los coros, como el Internacional de Franz González, que con más de cincuenta voces en cuatro tonalidades o al unísono despertaban el interés de la feligresía.

De esta manera la música evangélica transitó de la cultura impresa a una incipiente industria de la alabanza donde el desarrollo de las técnicas de comunicación los empujó a la diversificación y profesionalización fuera del ámbito denominacional que resultó en la generación y circulación de bienes –como la comercialización de sus grabaciones– y servicios y/o ministerios –como las presentaciones en vivo con motivo de una campaña evangelística–.

En la convulsionada década de los sesentas se sumaría un fantasma que materializaría la irrupción de una nueva generación en el ámbito musical y cultural: el rock. Para finales de la década de los cincuentas el rock mimético –de copia, traduce y canta– causaría asombro en la sociedad mexicana. Al ritmo de este nuevo sonido hicieron su aparición los cafés cantantes en la década de los sesentas; su proliferación entre 1961 y 1965 atrajo a cientos de jóvenes que encontraban en ellos espacios de interacción que marcaría el inicio de una generación:

> De esencia existencialista, poética, en ellos se presentaban a tocar los grupos de época. Eran lugares normalmente pequeños, incómodos, en los que los jóvenes tomaban café, coca–colas o limonadas y donde, como no se podía bailar, practicaban el *sitting*, o sea, llevaban el ritmo sin moverse de las minúsculas sillas (Cerillo, 2012, p. 44).

En la frontera de lo que se ha denominado como la segunda etapa del rock (1960-1970),[3] por su carácter contracultural, marcado por la incursión de los *hippies* y la generación de la onda, el rock cristiano haría su aparición.

En Estados Unidos un joven texano, evangélico, de cabellera larga y de nombre Larry Norman (1947-2006), adaptó este género en su disco *Only Visiting This Planet* (1972), hasta ese entonces satanizado por

[3] Véase Urteaga (1998) y Martínez Hernández (2013).

diversas iglesias, y cuyo primer sencillo se preguntaba: *Why should the Devil have all the good music?* Actualmente, Norman es considerado el precursor de la música cristiana contemporánea en Estados Unidos. En México este proceso tuvo un cauce paralelo, ya que por los mismos años, Sergio Moreno formó junto con sus hermanos la banda La Tierra Prometida (LTP). Sergio es hijo de un pastor evangélico perteneciente a la Iglesia del Nazareno, fue educado dentro de la liturgia tradicional al compás de himnos, piano y órgano. No obstante, su padre le fue inculcando la enseñanza musical bajo la normativa convencional evangélica. En entrevista, este "ícono del rock cristiano" en México señaló que el trabajo pastoral de su padre lo llevó a conocer la frontera norte y posteriormente el territorio norteamericano. De esa manera transitó su adolescencia en medio de lo que él considera su influencia: el *Gospel* y Elvis Presley.

En su juventud dio un "salto al rock", e influyó para que los jóvenes de su iglesia se atrevieran a incorporar una instrumentación fuera de lo convencional, aunque reservada al uso de la batería y la guitarra eléctrica. En este contexto, mencionó que resultaba común para los "chavos" de la iglesia sentirse atraído por este tipo de música, e incluso asistían a los denominados "cafés cantantes" de modo que le pareció buena idea incursionar en este género bajo una lírica cristiana con el objetivo "contagiar a los chavos de su iglesia", por lo que después de una breve estancia de estudio en los Estados Unidos, a su regreso a México, entre 1969 y 1970, formó junto con sus hermanos La Tierra Prometida, y se dedicaron a tocar en parques, jardines, casas y una que otra iglesia evangélica que simpatizaba con su estilo. Lo anterior, no sin críticas de los liderazgos religiosos que veían está acción como una especie de "envenenamiento" a la juventud cristiana del momento.

Larry Norman en Estados Unidos, y Sergio Moreno en México explican una parte de un cambio que se observaba en los modos de desarrollar acciones dirigidas a los jóvenes, especialmente vinculados con la música. La misma frontera de los sesentas y setentas fue caracterizada por una oleada de conversiones de gente que vestía informal, deambulaba con su guitarra bajo el brazo, hablaba del amor y la paz, traía el pelo largo y tenía un estilo de vida *hippie*. A este suceso se le conoce como el Movimiento de la Gente de Jesús (Eskrindge, 2013). El método de la Gente de Jesús pregonaba una vida religiosa sencilla

sin adscribirse necesariamente a alguna iglesia, la vida en comunidad y el uso de espacios diferentes a los templos para su comunión como los cafés cristianos. En México, a pesar de que no hubo una influencia directa del Movimiento de la Gente de Jesús, sí existieron inquietudes por desarrollar pastorales apropiadas al contexto y de ese modo crear puentes de comunicación entre la religión y los jóvenes: los cafés cantantes fueron un método propicio para ello.

En un contexto donde aún resonaba la influencia contracultural del movimiento del 68, la inquietud de algunos jóvenes llevó a fundar algunos de estos espacios como forma de atracción de los jóvenes por fuera de las vías institucionales. En este proceso, Esteban Searfoss (1952), un joven evangélico e hijo de padres misioneros que habían llevado a cabo su ministerio en Matehuala, San Luis Potosí, regresaba a México con la intención de trabajar en el reciente mercado del mantenimiento a computadoras. En su momento, Esteban participó en un "café cristiano" en Estados Unidos e incluso visitó la Calvery Chapel de Chuck Smith.[4] Al retornar a México en búsqueda de oportunidades laborales decidió abrir un café de este tipo en el centro de Querétaro, donde radicaba en ese momento: el Quo Vadis. No obstante el propio trabajo lo llevó a la Ciudad de México donde vivía entre semana, por lo que armado con un tocadiscos, música de Los Beatles, servicio de café y la ayuda de Manuel Rosas y el boricua Samuel –"Samy"– Ayala, en julio de 1971 abrió La Casa de Él.

Además de sus actividades en el café, Esteban, Manuel y Samy, realizaban trabajo al exterior para difundir su mensaje cristiano e invitar a los jóvenes para que asistieran a los conciertos que semanalmente se llevaban a cabo en el café. Para ello incorporaron algunos grupos de música cristiana como Jesus Army, One Way y con el tiempo Armagedón, éste último proveniente del Café Sólo Uno. Esto, en palabras de Esteban resultaba escandaloso para las iglesias evangélicas en el momento, acostumbradas a los sonidos suaves y melodiosos. De igual manera, en el café participaban algunos jóvenes, hijos de padres cristianos, a quienes su iglesia no les convencía, por lo que el espacio de La Casa de Él fue una manera de mantenerlos dentro la religión evangélica. A pesar de

[4] Se considera a la Calvery Chapel como la primera comunidad evangélica del movimiento hippie, y a Chuck Smith su fundador.

tener un proyecto independiente mantenía vínculos fraternales con algunas iglesias donde regularmente los invitaban a dar una charla o un taller, la que mejor recuerda es la de la Iglesia del Nazareno.

Asimismo, en sus labores extramuros difundían folletos evangelísticos entre la gente que transitaba por las diversas calles de la colonia Juárez y en la Alameda Central, donde por ser un lugar de mucha afluencia resultaba normal que diversas iglesias efectuaran actividades de esta naturaleza. No obstante, tampoco desconocían las inquietudes generacionales, pues en plena efervescencia de Avandaro recibieron un donativo de más de "100 mil folletos" [sic] para repartir en el Festival, por lo que, armados con devoción y convicción, un grupo de cerca de 30 jóvenes rentaron un camión y fueron a cumplir el cometido; no obstante lo que Esteban recuerda no deja de ser curioso:

> La mitad [de los jóvenes que fueron a evangelizar], al ir llegado, o una tercera parte dijo: "esto es del Diablo, me voy a mi casa", había gente tirada en el lodo, drogados, era una locura. Y luego otra tercera parte dijo "está muy divertido, me voy a entrarle". Y entonces quedaron diez que repartimos cerca de 80 mil, y Manuel Rosas repartió Biblias.

La Casa de Él generó un espacio propicio para que algunos jóvenes evangélicos fueran atraídos por las nuevas tendencias en música cristiana –en particular el rock– y que algunos otros formaran las primeras bandas cristianas. A los cafés inaugurados en la Ciudad de México se le unieron otros más: Café Casa de la Paz en Guadalajara, Café Jezreeel en Monterrey y el Café Shalom, en Chihuaha (Méndez Pardón, 1977). Estos espacios y pastorales situadas en derredor de la socialización juvenil y de la música fueron la contraparte de los nacientes "hoyos funkies" que se propagaron hasta 1980. En estos lugares se formaron bandas de influencia para esa generación de jóvenes evangélicos, los ya mencionados One Way, e incluso Sergio Moreno y La Tierra Prometida recuerda haber tenido participación en estos espacios.

Por otro lado, en la década de los ochentas la música evangélica se profesionalizó, encontró en su feligresía un mercado amplio, oportuno y donde el consumo por la industria de la alabanza llevaría a fundar sellos discográficos como el Grupo CanZión, Vástago Producciones, Piedra Angular Producciones, sólo por mencionar algunos; pero sobre

todo, el repertorio se amplió de modo que este escenario posibilitó que diversos géneros tuvieran su cabida dada las condiciones y exigencias de una nueva generación al interior de las iglesias.

Lo señalado hasta el momento no debe parecer extraño, ya que diversos grupos evangélicos tienen una fuerte capacidad de flexibilidad y adaptación de la música a su propia liturgia y a diversas prácticas de los individuos que transitan fuera de la institución. De esa manera adaptaron himnos clásicos y generaron una narrativa particular a las condiciones que atravesaron, hoy en día muchas de ellas han tenido la destreza para adaptar distintos géneros ya que cuentan con rondallas, mariachis, grupos norteños y bandas de rock, entre otros más, realizan festivales, conciertos y amenizan bodas y XV años.

En particular, los pentecostales son quienes más han recibido con buenos ojos la incorporación de diversos instrumentos para realizar sus rituales de alabanza. Incluso en la música evangélica el factor étnico tiene un papel sobresaliente, así lo han indagado algunas investigaciones como la relación del jazz con las comunidades afrodescendientes en Estados Unidos, los festivales de música evangélica quechua en la región andina del Perú, así como en la región maya de Quintara Roo en México, y desde luego el rock cristiano tsotsil en los Altos de Chiapas (Cox, 1995; Paredes, 2006; Higuera Bonfil, 2009, 2011; Llanos, 2014).

Por tales motivos, el desarrollo de la música evangélica en los sectores juveniles abre nuevas interrogantes: es menester saber cuáles han sido las transformaciones en este proceso de cultura oral; indagar si hay nuevos imaginarios sobre la fe contenidos en las narraciones; escudriñar los cambios conceptuales derivados del tránsito de una música propiamente para el contexto litúrgico a una destinada para el consumo simbólico; y, entre otras preguntas, analizar la música evangélica en campo musical más amplio a las propias iglesias, conocer sus circuitos de interacción y al sujeto evangélico que la produce y consume.

La industria de la alabanza y sus redes de difusión

La música evangélica se ha expandido del espacio litúrgico a un mercado de consumo donde ofrece bienes simbólicos a determinado público. En este tránsito no sólo ha ingresado a nuevos géneros y ha

profesionalizado su ejecución como se mencionó líneas arriba, también se ha especializado en sectores poblacionales. Actualmente hay toda una gama de material audiovisual dirigido a los niños, desde películas con contenidos bíblicos hasta material didáctico para escuelas dominicales y entretenimiento para el hogar; para las mujeres, sendas conferencias y libros sobre temas matrimoniales, así como del cuidado doméstico y de la educación de los hijos. Los jóvenes no escapan del sector lucrativo; para ellos hay especialización temática en cuanto a cine, libros y, el objeto de discusión, música.

Para Garma la industria de la alabanza refiere a la "construcción de un sector propio, que contiene las fases de los bienes en el mercado que son producción, distribución y consumo" (Garma, 2002, p. 220). La música juvenil evangélica resulta un buen pretexto para trabajar este concepto y describir algunas características contenidas en la definición mencionada que se observa a la práctica religiosa de muchos jóvenes.

En su fase de producción, son conocidas las distintas casas discográficas cuya pertenencia se reconoce por sus nombres: Sígueme Producciones, Aliento Producciones, Rejoice Producciones, Bálsamo Music, Vivos Producciones, Jubileos Producciones y una lista larga de ellas. Sin duda, el éxito del solista o banda dependerá en mucho del respaldo de uno de estos sellos ya que será quien implementará una estrategia de mercado para que el creador esté al alcance del consumidor. También, en este medio se ha incursionado a gran escala con los conciertos anuales que realizan en el Auditorio Nacional o en otros lugares, mismos que se difunden por medio de librerías cristianas o redes de internet.

Sin embargo, la industria de la alabanza no representa ni contiene la totalidad de los bienes culturales, pues a pesar de que sus medios de difusión permiten posicionar a un artista cristiano en el gusto del consumidor, su arista es tan amplia que posibilita que muchos otros bienes transiten de un lado a otro sin necesidad de adecuarse a las redes del mercado. Dicho de otra manera, la producción, distribución y consumo que caracteriza a la industria de la alabanza nunca está monopolizada, lo que aunado a la agencia de los individuos –en este caso los jóvenes– permite tomar otros matices que se revelan mediante el trabajo etnográfico al observar la religiosidad juvenil.

No toda la producción musical se elabora en los estudios discográficos de las productoras. Muchos jóvenes evangélicos usan sus propios medios y recursos para elaborar sus respectivos materiales, los medios se obtienen desde la cooperación entre los miembros de una banda hasta las "ofrendas de amor" que recaudan entre sus correligionarios. Incluso, la producción puede realizarse en algún espacio físico improvisado, el cuarto, el templo o la sala, basta con un buen equipo y el programa adecuado. Por ejemplo, en la congregación evangélica la "Comunidad del Metal", la nave principal funciona como templo, pero también como foro musical cuando se trata de Festivales, y cabina de producción cuando se requiere trabajar el próximo disco de la banda. De igual modo, en sus respectivas páginas de Facebook, los metaleros de Lisania y el rapero Rocka Fuerte han subido imágenes donde se encuentra en una casa hogar "grabando" lo que será el próximo disco, de esa manera anuncian y socializan a sus correligionarios sobre el advenimiento de su nuevo material. En este sentido la tecnología simplifica la necesidad de recurrir a algún sello discográfico para la elaboración del material audible, lo que posibilita que el proceso de producción sea relativamente sencillo y a bajo costo, pues con una computadora y un buen programa se tiene la posibilidad de entrar a la industria de la alabanza desde el propio hogar.

Parte importante para que la industria de la alabanza haya crecido, es la distribución. El mercado cristiano es amplio, diverso y se extiende por gran parte del territorio nacional. Para ello las librerías cristianas tienen un papel destacado dado que en sus estantes no sólo se observan libros, Biblias o *souvenirs*, los cassettes, en un primer momento, y posteriormente los discos compactos eran parte del repertorio que muchas de estas librerías dirigidas al mercado evangélico tenían en sí. En la Ciudad de México la librería Maranatha, una importante distribuidora evangélica, se ha consolidado como uno de los centros más importantes de alcance nacional. En franca competencia, en los últimos años Librería Visión se vuelve una nueva opción para el consumo evangélico.[5]

[5] Cabe decir que ni Maranatha ni Visión son las únicas librerías evangélicas en la Ciudad de México. Algunas iglesias históricas cuentan con sus respectivas industrias editoriales como El Faro, de la Iglesia Nacional Presbiteriana de

No obstante, en distintos momentos en que he desarrollado trabajo de campo se ha observado que la distribución tiene otros mecanismos que la simple exhibición en un aparador de las cadenas comerciales. Durante las presentaciones a las que he podido asistir no falta que los jóvenes pongan algún expendio improvisado a lado de un escenario para la venta de sus productos, camisas con los logotipos, leyendas de las bandas o versículos bíblicos, y, desde luego, discos. También, y como una forma de dar a conocer sus propuestas musicales se regalan discos a quién responda una trivia, quien recuerde los nombres de los integrantes de la banda, quien cante con ellos en el escenario frente a la multitud de asistentes o quien atrape el disco que sale volando hacia donde están los asistentes.

No obstante, el modelo antes descrito que es parte habitual *in situ*, se complementa con una oferta aún más amplia que atraviesa espacio y lugar, las redes virtuales. Bajo esta modalidad, la difusión del material creado en el marco de la música juvenil evangélica tiene un público más amplio que no requiere trasladarse a una librería cristiana para adquirir un disco que, dicho sea de paso, tiene que pagar por él; aquí, en cambio, es descargable y gratuito.

De ese modo, Youtube, SoundCloud y Spotify se han vuelto maneras idóneas para escuchar y compartir música en red con lo que tienen un alcance mayor que sólo estar en el aparador de una librería cristiana y con lo cual pueden llegar a expandir el interés de su proyecto, de modo que de alguna manera las ventas se han sustituido por las visitas.

No obstante, la música es sólo una parte de esta industria cultural evangélica, por Facebook, de modo virtual, existen espacios donde se comercializan algunas prendas con características especiales, alguna alegoría o bien un mensaje cristiano explicito, tales como la "Tienda Exhortmetal" que pone al alcance de sus seguidores desde camisetas con portadas de bandas como Mortification, Vengance, Stryper, Crimson Moonligth, Antestor, Torniquet. Lo mismo "Apostolika

---

México; Casa Unida de Publicaciones, de la Iglesia Metodista de México; y, Casa Bautista de Publicaciones, de la Convención Nacional Bautista de México; aunque también existen otras de menor distribución o especializadas en material litúrgico y teológico como la librería Esperanza a una cuadras del centro de Coyoacán.

Indumentaria" quien ofrece diseños donde sintetiza la cultura *mainstreaim* con elementos de la Biblia; o bien tanto por el medio señalado como por Instagram "PDD (Propiedad de Dios) con diseños que permiten identificar a quien porta una de sus playeras como parte de identificación en cristiana común con eslogan como "Propiedad de Dios", "Nuestro pecado cargó", "Dios conmigo, quien contra mí", entre otros.

De estas maneras es que los jóvenes evangélicos quienes comparten el gusto y la identificación con algunas de estas nuevas propuestas de religiosidad establecen vínculos que permiten adaptar su religiosidad a contextos específicos, de modo que ésta se vuelva apta y propicia mediante una narrativa sencilla y sin mayores elementos de debate teológico. La música posibilita observar tan idea, ya que contiene formas de creer en su mínima expresión.

Narrativa y minimalismo teológico

En un primer momento las comunidades de fe no gestaron espacios de socialización juvenil que respondían a los intereses de los jóvenes, por el contrario, fueron los propios jóvenes quienes crearon espacios de interacción y socialización entre sus pares, quienes también han implementado el uso de nuevas estrategias dentro de la industria de la alabanza, desde formas de interacción cara a cara hasta aquellas por las redes virtuales.

Con la tradición himnológica de las iglesias evangélicas en México, la inserción en la industria de la alabanza y la innovación en la producción, redes de interacción y consumo, la música juvenil allanó el camino de una forma de religiosidad y se ha vuelto acompañante de la emergencia de un nuevo sujeto evangélico cuyas expectativas no pudieron cumplir las iglesias, ya que no contaban con los recursos propicios dado que su música y canto estaban limitados al ámbito litúrgico y condicionado por la fuerte herencia misionera que no era reflejo de experiencias religiosa particulares.

No obstante, la transmisión de creencias de los grupos evangélicos es parte coadyuvante para la religiosidad juvenil, pues los cambios al interior de toda religiosidad no son completamente novedosos, reúnen

en sí lo de antaño y lo contemporáneo para poder preceder en el tiempo. Incluso la música cristiana es parte un proceso donde hay rupturas, continuidades, incorporaciones y reelaboraciones. El hecho de que la búsqueda de nuevos géneros y estilos fueron de la mano con la profesionalización, el mercado de la alabanza, presentaciones, etc., habla de la manera en que los evangélicos se apropiaron del valor simbólico de un producto cultural.

Sin embargo, tal producto cultural tiene elementos más allá de la manera en que se produce, distribuye y consume. Se asume por ello que la transformación suscitada al interior del campo religioso en lo que respecta a la música juvenil evangélica, es parte de la transformación del hecho religioso. Al pasar de lo litúrgico/sacralizado a un hecho/performativo se observa una manera de percibir el mundo y la religión, pues transita de una norma escrita a un proceso creativo, la primera condensada por el criterio institucional, la segunda por la experiencia juvenil. Por lo tanto, mediante ella se puede observar la transformación que ha tenido lugar el imaginario religioso y que no está fuera de la sociedad contemporánea.

El tránsito señalado obedece a una religiosidad que está en tensión con las formas convencionales del creer institucionalizado cuya base son los cánones religiosos establecidos por los especialistas de lo sagrado. En este punto es necesario recordar lo que menciona Jacques Attali: "toda música, toda organización de sonidos es pues un instrumento para crear o consolidar una comunidad, una totalidad; es lazo de unión entre poder y súbditos, un atributo de poder, cualquiera que éste sea" (Attali, 2011, p. 16). De esa manera la música litúrgica/sacralizada representada por los himnos fue parte de un *modus operandi* de las iglesias para contener bajo su norma el modo de creer.

En este primer modelo destaca en las iglesias históricas el ministro de música cuya importancia radica en que es el encargado de educar en esta tradición a la congregación. Por su parte, muchas iglesias pentecostales tienen sus grupos de alabanza cuya función es participar en la ritualidad necesaria y propicia para la experiencia religiosa. Incluso, es común que muchos jóvenes participen dentro de los grupos de alabanza ya que les proporciona un nivel de estatus al interior de la comunidad de fe (Ramos, 2015).

Con la industria de la alabanza surge un nuevo modelo como epifenómeno del cambio social, los jóvenes evangélicos, su música y los géneros que incorporan, sus redes de intercambio, modos de producción e interacción son síntomas de una experiencia religiosa en constante transformación. En este sentido la argumentación que realiza Attali puede ser útil en esta discusión:

> La música es profecía […] Ella hace oír el mundo nuevo que, poco a poco, se volverá visible, se impondrá, regulará el orden de las cosas; ella no es solamente la imagen de las cosas sino la superación de lo cotidiano, y el anuncio de su porvenir. En eso el músico, incluso el oficial, es peligroso, subversivo, inquietante, y no será posible desvincular su historia de la represión y la vigilancia (Attali, 2011, pp. 22-23).

Tal aseveración recuerda la teoría del campo de Bourdieu: la disputa por los bienes de salvación (Bourdieu, 2006). En ello radica la importancia de la música como objeto de observación para comprender el creer juvenil. Dado que el criterio en este trabajo no es "escuchar" los sonidos, se tomará como referencia la lírica contenida en las canciones juveniles, su narrativa, para observar algunos cambios de las concepciones religiosas.

Los jóvenes evangélicos son poseedores de una religiosidad en la que el canto, independientemente del género, es parte importante de su práctica de fe. Esta práctica da pie a dos elementos centrales para comprender la importancia de la música, pues, en primer lugar, se trata de una experiencia religiosa situada en el ámbito de lo personal, pero que se encuentra en el marco de una creencia compartida y por lo tanto es parte del bagaje evangélico; en segundo lugar, se vuelve una expresión religiosa que pasa a ser parte de la comunidad, lo que genera procesos de identificación entre un "nosotros", pero de diferenciación hacia unos "los otros".

El hecho observable de que la música cristiana se adapte a una gran variedad de repertorios y estilos interpretativos ilustra la capacidad para apropiarse de elementos simbólicos que son reelaborados en el marco de la experiencia religiosa individual y devueltos de forma expresiva a la comunidad o al grupo al que se quiera llegar. Es mediante la música que los jóvenes muestran una manera en que su religiosidad se desarro-

lla en una doble acción en dos espacios de interacción: hacia el interior y exterior de su comunidad de fe. De ese modo, reivindican el derecho a creer en una comunidad religiosa y ser parte de ella, pero también a interactuar con aquellos que no son parte de ella.

Por medio la música los jóvenes puedan cantar desde un himno del siglo XIX hasta alguna interpretación contemporánea; ello porque son parte de una cultura oral contenida en una práctica arraigada y transmitida por varias generaciones. En otras palabras, son portadores de un bagaje religioso.

Cada tocada que realizan genera un sentimiento comunitario y tiene el motivo de expresar una manera de creer. Quien hace uso de este capital cultural sabe que canta para un público –cristiano o no– para que escuche un mensaje sobre Dios; pero también sabe que lo hace para que otros participen de su creencia colectiva que los identifica. De ese modo, en el canto se manifiesta una cultura comunitaria, pues: "la música pone de relieve una importante continuidad y hace más patente la idea de comunidad […] las letras testimonian la existencia de esa comunidad y de la conciencia que ella tiene de sí misma" (Martín, 2001). Dado que el protestantismo tiene un componente de oralidad en su religiosidad, la agencia juvenil hace uso de ella como modo de enfatizar la experiencia y exponer la creencia. Esta práctica funciona para generar procesos de identificación que superan la procedencia religiosa; es decir, no importa si se es presbiteriano, pentecostal o nazareno, ahora se es "cristiano y metalero".

Por ejemplo, para las formas de inclusión juvenil evangélicas las bandas son íconos de las maneras de creer, conforman sentido de pertenencia y posibilita la interacción en derredor de actividades vinculadas ello, desde los conciertos y/o tocadas. Ello explica porque en la presentación del cuarto disco de Los Maple, una banda de punk cristiano, había poco menos de un ciento de celulares que grababan cada canción que tocaba, pues el registro audiovisual no sólo sirve para almacenar el contenido y atestiguar la presencia, sino porque es una forma de identificación con los íconos, las bandas, los contenidos y lo que circunscribe una forma de religiosidad más dúctil que las experimentadas en sus respectivas iglesias.

Como un fenómeno universal, la música borra las fronteras del lenguaje. En el ámbito religioso juega un papel en sumo importante,

ya que acompaña los rituales, permite asumir ciertas condiciones como devoción o euforia, llevar al éxtasis o a la catarsis; la música cristiana encuentra en la globalización nuevos estilos, influencias y formas de interacción para tener presencia en lugares donde con anterioridad los evangélicos no tenían: en la cultura popular de los jóvenes.

La narrativa es un *locus* etnográfico que permite observar los cambios de la religiosidad, una que se expresa de manera sencilla y evoca una ideología religiosa sin remitir a un *tractatus theologicus* de la herencia denominacional. Para Danielle Hervieu-Leger este fenómeno está vinculado a un proceso de estandarización de las creencias, producto de la fragmentación de cualquier monopolio religioso (Hervieu-Leger, 2008). Por esa razón se alude a la existencia en un minimalismo teológico, que no por ello desechable como expresión de fe, que permite observar el cambio en el paradigma de los jóvenes frente al mundo contemporáneo.

> "Dios te ama, Jesús te salva, tú puedes curarte". No es necesaria la explicitación teológico de este "credo" cuya eficacia práctica supuestamente es experimentada a nivel personal por cada practicante. Esta "reducción doctrinal" se encuentra ligada a la expansión al interior de los grupos que pertenecen a este movimiento, de una religiosidad emocional que reivindica explícitamente la disminución de la luz del intelecto y valora ante todo la experiencia afectiva de la presencia del Espíritu (Hervieu-Leger, 2008, p. 22).

La socióloga francesa llama a este hecho minimalismo teológico. De ser así, para la música juvenil evangélica no es requisito establecer temas sistemáticos de la teología cristiana a efecto de generar líricas y contenidos adecuados a los jóvenes, pues el minimalismo teológico subyace en el contenido explícito de la música juvenil cristiana. Sin embargo, al afirmar la reducción doctrinal se descarta la agencia juvenil y en ello su derecho a construir contenidos adecuados, útiles y necesarios en sus vivencias.

Como señala Garma, la música es un puente que posibilita compartir experiencias entre las diversas iglesias sin remitir a aspectos doctrinales que las han separado históricamente, pues también "fomentan los sentimientos de una comunidad formada por una feligresía

interdenominacional" (Garma, 2008, p. 85), sobre todo, de una feligresía joven que reivindica su derecho a creer y a proponer. Así, posibilitan la conexión entre la religión o la religiosidad y el "mundo", es decir, en la sociedad donde los valores protestantes han tenido dificultades para tener cabida dada su alteridad.

De ese modo, las distintas bandas de jóvenes escriben sus letras para atraer a más jóvenes, hablar de situaciones de la vida cotidianas, el amor, el desamor, aunque también de temas de interés a través de mensajes positivos y propositivos, mismos que se presentan en lugares adecuados a ellos, no necesariamente en iglesias sino en espacios donde se difumina los templos y los sitios de esparcimiento.

Ejemplos de la narrativa en la música juvenil evangélica

Para dar cuenta de lo anterior, tomaré los ejemplos de algunas letras para encontrar en ellas las maneras en que exponen una religiosidad plasmada en la lírica, cuyo contenido permite observar un cambio en los paradigmas de religiosidad evangélica.

Las experiencias de la vida juvenil son temas recurrentes en el contenido, por ejemplo la canción "Bendito Peligro" de Los Maple, una banda de punk cristiano con buen reconocimiento y bastantes seguidores, sitúa la experiencia cristiana como un reto para los jóvenes, pues dentro de las posibilidades y los caminos que un joven puede tomar en su vida Los Maple se preguntan si ellos se arriesgaran a estrechar los lazos con Dios:

> Quiero que se escuche por siempre, por siempre Dios; quiero que llegue tu oído mi oración; has que sangre en mis oídos para oírte hoy; has que paren estos gritos para siempre amor, amor. Siempre reprimo lo que tengo en mi interior; siempre destruyó lo que llevo en mis manos hoy; llévame hoy por senderos de rectitud; llévame hoy al rencuentro de lo que soy. Ya es medianoche y yo no siento frío, no hay dolor. Que el problema es uno mismo, a dónde iremos a parar, no lo sé, no lo sé. Que para ti soy un peligro, bendito peligro de amor, yo lo sé, yo lo sé. Se escuchó el grito desde lejos, es el grito del desprecio; quiero que lleves el ritmo de mi corazón; quiero que tomes mi vida en tus manos hoy […].

De igual manera los contenidos de las canciones de la banda de hapy punk cristiano Érase una Vez, refieren a las circunstancias y problemas de los jóvenes, mismos que en diversos escenarios su vocalista ha dicho que la música puede emitir un mensaje adecuado que los ayude a salir adelante ante las circunstancias adversas. Su canción "Quiero vivir", establece como criterio primordial que la adolescencia y juventud –a quien va dirigida la música– es una etapa conflictiva y de cambios drásticos; y es justo en ese momento en que en el horizonte se establece una esperanza enfatizada en un destino más allá de la vida en la tierra, que sucederá, más no sin dificultades en la vida presente:

> Quiero vivir, quiero sentir que la vida es más que sufrir; quiero volar y quiero alcanzar todos los sueños dejados atrás. Quiero pensar, que de verdad yo tengo un destino por la eternidad, no quiero escapar de la realidad, que me confronte, no dejar de luchar. Y saber que al final, cuando acabe el camino habrá valido la pena luchar. Que lo que se perdió sólo fue temporal, porque dejas en mí el sueño de llegar junto a ti. Quiero llegar a la meta final y olvidar el pasado atrás; todos los sueños en ti alcanzaré porque en mi alma yo tengo tatuado tu amor. Quiero vivir para decir que es posible volver a nacer; volver a empezar y respirar otro aire de libertad. Sólo la fe, sólo el amor, solo las ganas de hacer lo mejor. Solos tú y yo podemos lograr que este mundo pueda cambiar […].

Esta misma narrativa se encuentra en su canción "La noche terminó", a la que se suman metáforas para indicar el juego de emociones que pueden rodear la existencia. Aquí ya existe una atribución a Dios como un ente que está presto al oído humano y atento a las oraciones de su feligresía que suben como incienso para dar respuesta a la incertidumbre humana:

> Sientes que, todo te sale mal, que el mundo ya se puso en tu contra, hubiera sido mejor no despertar. Sientes que, peor no puede estar, que sólo falta que un perro te orine y sea otro sueño más que se acabe. Si tú me llamas, te responderé; y si me buscas yo te encontraré. Y en un instante, todo cambiará; cierra tus ojos y comienza a volar. Si tú sientes que no vales nada, que la vida es un fracaso, levántate, levántate y vuelve a comenzar. Si a cada paso pierdes la esperanza y si crees que no hay mañana despiértate, sacúdete, que la noche terminó. Sientes que, no existe solución, que ya no está muy cerca la salida, hacia una nueva oportunidad.

> Sientes que sólo siempre estás, que junto a ti no hay nadie que escuche los latidos fuertes de tu corazón […].

Por el lado del metal cristiano también encontramos este tipo de características. Por ejemplo, la banda Lisania abrevia la idea del pecado en su canción "Infección", y sintetiza con ello dogmas básicos del cristianismo: la caída del hombre en pecado, y su restauración bajo el sacrificio expiatorio de Jesucristo, todo ello en la metáfora de la infección *vs* la cura:

> No no no. Cientos infectados. No no no. Cientos infectados. Cómo saber cuál es la cura sino sabes cuál es la enfermedad. Miles de años atrás por un hombre entró la terrible enfermedad. No no no. Cientos infectados. No no no. Cientos infectados. Y hace otros cientos de años Otro [sic] hombre la cura nos vino a dar. Una vacuna con su sangre que al cielo te llevará. No no no. No no no. No no no. Cientos infectados. Sangre te da vida, fuerza paz. Paz, conciencia, la vedad. Pecado es la infección.

Lo mismo pasa en su canción "Día final", una alegoría a la escatología cristiana y en particular a la *parousia*, donde en consideración de los evangélicos comenzarán los días finales del mundo:

> Santo poder. Cristo viene aquí. La verdad no se puede resistir. Pronto vendrá y a sus hijos llevará. La luz brillará, nadie la detendrá. Las trompetas sonarán, de oriente a occidente pasará. Los hijos se transformarán. La venida de Cristo será. Las promesas se cumplirán. Guerras rumores de guerras, hambres y temblores en todos lugares. Guerras rumores de guerras, hambres y temblores en todos. Pronto vendrá, muchos no creerán. Pronto vendrá. La hora nadie la sabrá. Santo poder. Cristo viene aquí […].

Por su parte, Pleyades una banda formada en Tlaxcala que se ha visibilizado con mayor presencia tanto en el ámbito del metal cristiano como en distintos espacios "seculares", en su canción "Alas sobre fuego" alude a las dificultades de los cristianos en el tránsito de su vida, lo que equiparan bajo la metáfora de un camino de espinos. De igual modo, en ella hacen alusión a uno de los principios fundadores

del cristianismo, el sacrificio de Jesús en la cruz, y lo sintetizan como la forma de redimir el pecado sin mayor debate al respecto.

> Has caminado por espinos, el camino ha sido arduo. Sangrado y herido el dolor cala hasta los huesos. Él te levanta, te da fuerzas, para seguir adelante. El sacrificio fue pagado en la cruz del Calvario. No más dolor, no más sufrimiento, en la cruz fue pagado tu pecado. Almas sobre fuego, buscando la rendición del mal […].

Nótese que en este último ejemplo el contenido hace referencia a ciertas imágenes bíblicas y en ocasiones a pasajes en concreto. Por ejemplo, los espinos son usados recurrentemente como una figura de dolor, el fuego como una figura de purificación, y desde luego el sacrificio de Jesús como parte central en la religión evangélica. Este tipo de narraciones no son ajenas a la feligresía, que al escucharla conocen las referencias y se identifican con ellas debido a se han socializado en la lectura de la Biblia. Otro ejemplo de ello es la parábola del hijo pródigo que para el rap ha sido muy significativa como un elemento que sintetiza la "vida en pecado" y el "regreso a la senda de rectitud", es decir una conversión.

Esta dimensión es importante porque usan, adaptan y actualizan el modelo paulino de conversión, sitúan la experiencia religiosa como un elemento de coyuntura que está atravesada por dos temporalidades, un antes y un después, uno como parte del mundo y otro como parte de una nueva comunidad que guía su estilo de vida. Así lo expresa Lápiz y Papel, un trio de rap, en parte de su canción "Libertad":

> Me encontraba solo y perdido regresé como un perro arrepentido tome la lección y aprendido que es muy bien correspondido al Dios desconocido el que me ha concedido robar mi corazón que ha sufrido creí ser libre al forjar y …a alocar pero no te vas a imaginar que después del bajón la luz se volvía a apagar de esta manera mi libertad nunca la iba a logar pero como tú comprenderás eso ya lo dejé atrás siendo rastras con las pesadas cargas rompe las cadenas yo ya encontré mi libertad es aquel de Nazareth que venga aquel que tenga sed como el águila volar como una pesada libreta y notar de esa manera la libertad.

La misma metáfora se utiliza en la siguiente canción, por lo que este tipo de narraciones son muy utilizadas en los jóvenes evangélicos, ya que son parte también de procesos socializadores que ayudan a construir sus imaginarios sociales en tanto jóvenes y creyentes:

> Regresamos de la muerte hayamos la vida una medicina encontramos la salida estaba mi vida perdida era como un zombi un muerto viviente me consumía la serpiente después vino una luz que me abrió consiente encontré el medicamento que hizo reversible este padecimiento me pude levantar encontré en la escritura en la Biblia Primera de Corintios 1.28 de lo vil y menospreciado ha encogido Dios una palabra que me reconfortó me levantó de lo inmundo llego un amor que se incrustó a mi corazón a este cuerpo pecador desarraigó todo el mal putrefacto que tenía carcomió. Todo el dolor el sufrimiento de mi vida me mostró la salida una nueva forma de ver la vida esto se llama Cristomicina. Regresamos de la muerte ahora estamos viviendo una nueva vida con nuevos sentimientos, regresamos de la muerte ahora estamos viviendo una nueva vida conforme a la Biblia. Creían que Lápiz y Papel murió pero de entre los muertos se levantó en el valle de los huesos secos no se hayó y no lo vas a callar distinto Lápiz y Papel lo vas a enfocar como un menor coche bomba va a estallar, diferente kamikaze oculto en tu base para contraatacar a tu mente llegar y colocar el rap de vida que te transformará de vuelva buena suerte al rap que me fusionaré con el track si saltan ven que llegamos como bomba que detona artillera pesada arsenal sin final regresamos pero no como el perro a su vómito ahora como el león fuerte entre todos [...] tres años después estamos de regreso […] Nueva hoja nuevo lápiz con punta refinada nuevo tapiz con más matiz que de lo gris ya no soy una aprendíz emergí desde las sombras a su luz admirable cual ave despegando vuelo hacia el cielo dejando todo vuelo suelo el anzuelo vagando por el valle me encontraste en la calle vagando por la calle me encontraste en la calle de los huesos secos lejos de tu luz pero llegaste tú sólo tú lámpara de vida que alumbró mi corazón sin color con dolor cuando la soledad invadió mi alma me encontraste dándome calma ningún karma ningún Buda todos ellos son solo falsa alarma. Jesucristo tus señales son impresionantes ya no somos caminantes de las sombras me sacaste entre las sobras para ver tus maravillosas obras. Este es el regreso lo empiezo rápido lento para que sepas que llegó la rima y el talento de soldado a sargento rompiendo el pavimento es mi es mi palabra y no miento siento un gran sentimiento que me corre por dentro de afuera hacia dentro sí yo lo se que a veces vengo a ser pero tengo que crecer

> cuanto tengo a nacer sigo sigo sin caer oye lo que digo escribe Jesucristo Dios que vive te vuelve a decir que no vuelvas al pasado cierra ya ese viejo armario y si te ves cansado llega a él postrado porque siete veces cae el justo y siete se vuelve a levantar.

Este tipo de narrativas son recurrente como forma de identificación entre los jóvenes evangélicos, al menos en los que gustan de tal género y circunscriben su socialización religiosa en derredor de ellos. Como se da cuenta genera valores en común ya que los conocen, han sido parte de su formación religiosa o bien los adquieren mediante su trayecto de vida al interior de estos espacios.

Consideraciones finales

La música es un elemento muy importante en la religión evangélica. De hecho, es imprescindible. Desde su incursión en México acompañó la ritualidad y fue un medio idóneo para transmitir sus creencias. Con el paso del tiempo los himnos que lograron adaptar se transformaron en cantos donde se incorporó una mayor instrumentación, se incursionó en nuevos géneros y se desarrolló una industria de la alabanza para alimentar un mercado cada vez mayor en América Latina.

Los jóvenes evangélicos no están exentos de la tradición musical, no obstante con los nuevos géneros que incorporan a su religiosidad trascienden el ámbito litúrgico al propiciar un determinado consumo para sus pares etarios. Si bien la llamada industria de la alabanza evangélica ha alcanzado niveles de mercado, es decir, se ha comercializado más allá del ámbito cúltico, una particularidad que subyace en los jóvenes es que han innovado en distintos espacios de difusión y consumo. Por un lado destaca la presencia mediante tocadas y festivales, y por otro al crear y consumir mediante el uso de aplicaciones tecnológicas recurrentes en la sociedad contemporánea como SoundCloud, YouTube y Spotify. En estos espacios virtuales pueden acceder de manera gratuita, subir alguna creación musical que han elaborado así como descargar o escuchar en línea aquella de su preferencia.

No obstante, como parte de un trabajo a mayor escala hace falta conocer más de fondo la música evangélica en la dimensión del mer-

cado para saber las ganancias que produce y la manera en que se articula con las disqueras globales, su posición en los medios masivos y las estrategias que utiliza para especializar sus contenidos, géneros y estilos para llegar a un mayor público

En particular, en el contenido de la música juvenil se observa un minimalismo teológico, pues sus creaciones líricas hablan de situaciones comunes y experiencias donde el individuo tiene algún tipo de experiencia religiosa pero sin algún contenido cercano a la música litúrgica. Esa diferencia es substancial ya que mediante estas narrativas se observan las imágenes que tienen con respecto a la deidad, a la espiritualidad, a la vida cristiana y, entre otros elementos, a las imágenes que deben proyectar hacia el exterior.

De esa manera las imágenes de la deidad se alejan de los referentes de la himnología clásica ya que en sus múltiples rostros pasa de ser el omnipotente a un compañero de tránsito frente a las circunstancias negativas que atraviesan los jóvenes, puede fungir como un amante, ser un guerrero despiadado contra Satanás o ser un compañero de pandilla en la ciudad.

Así, se constituyen en lo cotidiano, la cercanía y la fraternidad, lo que permite generar mayor empatía entre los jóvenes y algo inmaterial como la deidad, pero no por ello carente de una personalidad imaginada a partir de las condiciones de los jóvenes. Finalmente, cabe decir que si bien la música genera un contenido, esta se encuentra situada en el barrio, en el bar o en un espacio que los propios jóvenes han construido o adaptado, sus espacios de socialización donde tiene lugar una experiencia religiosa.

Bibliografía

Attali, J. (2011), *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*, México, Siglo XXI.

Cerillo Garnica, O. (2012), "Las comunidades del rock en la Ciudad de México: un estudio cronotópico", en *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, año 8, núm. 13, enero-julio, pp. 33-60.

Corpus, A. (2015), "Cuerpos del rock, de metal y de Cristo. Etnografía de la ritualidad, estética y corporalidad de los jóvenes cristianos", en Carlos Olivier, María de Lourdes Jacobo y Carlos Mondragón (coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cox, H. (1995), *Fire from heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*, Estados Unidos, Addison-Wesley Publishing Company.

Eskridge, L. (2013), *God´s forever: the Jesus movement in America*, Estados Unidos, Oxford University.

Garma, C. (2008), "Las masculinidades en la música cristiana", en *Versión*, núm. 21, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, pp. 83-100.

Garma, C. (2002), "El himnario a la industria de la alabanza: un estudio sobre la transformación de la música", en Alfredo Nateras Domínguez (coord.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 205-222.

Guerra, C. (2015), "Firmes y adelante… cortando la cabeza del diablo. El caso del grupo rock cristiano Perniles con Papas y el Movimiento Despreciado y Desechado en Chile", en *Cultura y Religión*, vol. IX, núm. 2, julio-diciembre, pp.39-60.

Hervieu-Leger, D. (2008), "Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario", en *Versión*, núm. 21, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, pp. 15-29.

Higuera Bonfil, A. (2009), "Rock cristiano, un medio no convencional en el caribe mexicano", en *Portal*, año 4, núm. 6, pp. 75-96.

Llanos, A. (2014), "¿Etnorock cristiano? Jóvenes músicos indígenas cristianos en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas", en Martín de la Cruz López Moya, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (coord.), *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Juan Pablos Editor, pp. 129-141.

Martin, D. (2001), *El góspel afroamericano. De los espirituales al rap religioso*, Madrid, Akal.

Martínez Hernández, L. (2013), *Música y cultura alternativa. Hacia un perfil de la cultura del rock mexicano de finales del siglo XX*, México, Universiad Iberoamericana Puebla.

Méndez Pardón, A. (1977), *Congregación la Casa de Él*, Tesis denominacional, Instituto Evangelístico de México, México.

Mosqueira, M. (2014), *Santa rebeldía. Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del área metropolitana de Buenos Aires*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Paredes, T. (2006), *Con permiso para danzar. Renovación de la música y liturgia en las iglesias evangélicas de América Latina 1970-2004*, Perú, Centro Evangélico de Misiología Andina-Amazónica.

Ramírez, D. (2014), "Alabaré a mi Señor: cultura e ideología en la himnología protestante latina", en Juan Francisco Martínez Guerra y Luis Scott (eds.), *Iglesias peregrinas en busca de identidad. Cuadros del protestantismo latino en los Estados Unidos*, Kairos Ediciones, Buenos Aires, pp. 207-234.

Ramírez, D. (2015), *Migrating faith. Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*, Michigan, The University North Carolina Press.

Ramos, D. (2015), *La incorporación religiosa de jóvenes a través de la alabanza en una iglesia evangélica de la Ciudad de Puebla*, Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Urtega, M. (1998), *Por los territorios del rock: identidades juveniles y rock mexicano*, México, Causa Joven.

Entrevistas

Entrevista a Sergio Moreno, realizada por el autor el 30 de marzo de 2015.

Entrevista a Esteban Searfoss, realizada por el autor el 4 de julio de 2015.

Audios

"Bendito peligro", Los Maple:
https://www.youtube.com/watch?v=uWB4g5Fvw9c
"Quiero vivir", Erase una Vez:
https://www.youtube.com/watch?v=ddGTtmtvLn0
"La noche terminó", Erase una Vez:
https://www.youtube.com/watch?v=LQ_z4J7v1AY
"Infección", Lisania:
https://www.youtube.com/watch?v=GExgql8Qbmc
"Día final", Lisania:
https://www.youtube.com/watch?v=rKXG3Fpr4Mw
"Almas sobre fuego", Pleyades:
https://www.youtube.com/watch?v=zMudIjOx01I
"Libertad" y "El regreso", Lápiz y Papel:
https://soundcloud.com/lapiz-2

LA SANACIÓN: UNA MANIFESTACIÓN POPULAR EN LA HISTORIA DEL PENTECOSTALISMO MEXICANO

Carlos Enrique Torres Monroy

Un cuestionamiento poco abordado en los estudios de las prácticas religiosas en México es cómo se ha desarrollado el vínculo entre protestantismo y religiosidad popular. Si bien el grueso de las investigaciones destacan la influencia que ejercen los protestantes sobre los sectores subalternos, hay trabajos que proponen analizar manifestaciones como los testimonios de vida, la música, la emotiva y otras expresiones que están "por encima del formalismo institucional y la doctrina" que prevalecen en las instituciones religiosas (Robledo, 2009, p. 319). En este sentido, las siguientes líneas pretenden analizar la sanación como una manifestación presente en el protestantismo, concretamente en su variante pentecostal. Para ello es necesario examinar el papel que tuvo la confesión protestante metodista en el surgimiento del pentecostalismo, movimiento que tuvo una amplia participación de los fieles para su expansión. A partir de la consulta de fuentes metodistas y pentecostales de la primera mitad del siglo XX, se observará el papel que tuvo la sanación y otras manifestaciones carismáticas en el crecimiento y visibilidad que el pentecostalismo mexicano tendría a partir de la década de 1960.[1]

Un movimiento de origen metodista

A finales de 1914 una mujer llamada Romana Valenzuela, que había llegado de Los Ángeles, California, se reunió con sus familiares en Villa Aldama, Chihuahua, para hablarles de su conversión a una nueva

[1] Al respecto destaca el libro de Peter Wagner *Cuidado, ¡ahí vienen los pentecostales!*, publicado en 1968, que advertía sobre la expansión del pentecostalismo y cómo podría impactar en el resto de las confesiones protestantes (Cervantes, 2013).

religión. Con un pequeño grupo, Romana realizó cesiones de oración en las que buscaba repetir la experiencia relatada en el texto bíblico de los Hechos,[2] hasta que lo consiguió y varios congregantes empezaron a hablar en lenguas extrañas. El movimiento religioso al que se unió la señora Valenzuela se conoció como pentecostalismo. Éste comenzó a principios del siglo XX en las llamadas reuniones de avivamiento que organizaban las iglesias metodistas.

Los avivamientos tuvieron su origen en siglo XVIII dentro de comunidades protestantes anglosajonas que buscaban una revitalidad espiritual. Una de ellas la dirigió el ministro anglicano John Wesley, quien tras una lectura del texto bíblico que le hizo reavivar su fe, comenzó a predicar en varios poblados de Inglaterra. Sus predicaciones al aire libre provocaban enardecedores sentimientos en torno a la búsqueda de la salvación,[3] aunque se le criticó porque sus reuniones se distinguían por "la violencia de sus arrebatos, desmayos, gemidos, gritos, llantos y trances" (Thompson, 1977, p. 279). No obstante, el propio Wesley insistió en serenar dichos impulsos emocionales y sustituirlos por ejercicios religiosos que llevasen a una disciplina en cada aspecto de la vida. Esto dio lugar a un nuevo movimiento protestante conocido como *metodismo*.

En las colonias inglesas de Norteamérica surgieron varios líderes que promovieron las reuniones de avivamiento, tratando de conseguir el apoyo de la jerarquía eclesiástica o la feligresía. En vez de eso, surgieron cismas en las iglesias presbiteriana y congregacional, cuyos ministros fueron criticados por su poco entusiasmo hacia los avivamientos; éstos, por el contrario, criticaban a los radicales religiosos por los mensajes "incoherentes e impertinentes" que predicaban (Bonomi,

---

[2] De acuerdo con el segundo capítulo de los Hechos de los Apotóles, los seguidores de Jesucristo recibieron el bautismo del Espíritu Santo durante la festividad judía de Pentecostés. Esta manifestación sobrenatural se materializó cuando los apóstoles hablaron en idiomas diferentes; señal con la que iniciaron su labor misionera.

[3] En la cosmovisión cristiana la *salvación* corresponde al deseo humano de reconciliarse con la divinidad a causa de la muerte espiritual provocada por el pecado, que es cualquier acto que perjudica la vida humana y que rompe la relación Dios-humanidad (Rogues, 1977, pp. 64-68).

1994, p. 84). El movimiento de revitalidad espiritual continuó con la independencia de Estados Unidos y su influencia aumentó gracias a los predicadores que viajaban por ciudades y pueblos, organizando cultos donde los asistentes confesaban sus faltas, cantaban himnos y entraban en una especie de éxtasis colectivo guiado por los predicadores. En 1832 un cronista describió una reunión de avivamiento en la ciudad de Cincinnati, compuesto en su gran mayoría por mujeres:

> Las jóvenes se levantaban, se sentaban y volvían a levantarse [...] varias de ellas salieron vacilando, las manos enlazadas, las cabezas sobre el pecho y temblándoles todos sus miembros, y el canto no paraba; más conforme se iban acercando las pobrecitas a la baranda, se oían sus gemidos y sollozos [...] Muchas eran atacadas de histeria y de convulsiones, y cuando el tumulto llegaba a su colmo, el ministro del púlpito soltaba toda su voz con un himno para dominarlo (Trollope, 1835, p. 467).

Estas expresiones de júbilo fueron apagadas poco a poco en las iglesias protestantes estadounidenses que mantuvieron una postura en favor de la razón y la ciencia. Si bien esto no implicó un distanciamiento con las doctrinas de la fe y la salvación, la praxis del protestantismo anglosajón se centró en predicar valores éticos y morales que "ayudaran a la construcción de una sociedad moderna y progresista" (Ruiz, p. 11). Por esta razón los misioneros que llegaron a países como México se sirvieron de los avivamientos,[4] pero rechazaron la emotividad que pudiera salirse de control y degenerar la devoción de los conversos.

La *religión ilustrada* protestante se propagó a través de escuelas, clínicas y la prensa. En México destacaron los periódicos metodistas y presbiterianos, donde se publicaban aspectos doctrinales, científicos, de actualidad, reseñas de su labor misionera y en ocasiones relatos sobre sus cultos, incluyendo los de avivamiento. Este tipo de ceremonias sirvieron para atraer nuevos adeptos y renovar el compromiso de los que ya eran miembros, pero siempre vigilando que se guardase el orden. Para los presbiterianos, el avivamiento no podía "apelar a los

[4] Por medio de los cultos de avivamiento las sociedades protestantes buscaban que el cambio al interior del individuo se reflejara en nuevas conductas externas, como el rechazo a las bebidas alcohólicas y otros vicios (Alvarado, 2010, pp. 53-89).

nervios y a las emociones y sensibilidades meramente humanas", haciendo referencia a los actos de éxtasis colectivo, porque sólo tenían un efecto momentáneo en la vida del creyente (Editorial, 1890, p. 18). Esa clase de júbilo era alimentada por himnos y oraciones que podían provocar lágrimas e incluso movimientos corporales, como le sucedió a un hombre que "rodó por el piso" en una congregación metodista de Chihuahua (Esquivel, 1907, p. 59).

Volviendo al protestantismo estadounidense, las iglesias continuaron promoviendo los avivamientos sin excesos emocionales. Para muchos protestantes blancos, influenciados por las ideas clasistas y racistas de la época, las expresiones religiosas descontroladas se consideraban de mal gusto. Por esta razón surgieron movimientos independientes, abiertos a las manifestaciones emocionales y a las multitudes, aunque manteniendo la segregación racial. Así lo vivió William Seymour, un afroamericano que debía esconderse durante las predicaciones de Charles Parham, fundador del Bethel Bible College, en Kansas. Este reverendo metodista había promovido manifestaciones sobrenaturales, como hablar en lenguas extranjeras o desconocidas y la sanidad divina, para evidenciar la intervención del Espíritu Santo sobre el individuo. En 1905 viajó a Texas donde conoció a Seymour, quien convencido del mensaje partió rumbo a California (Silveira, 2005, pp. 108-109).

En 1906 el predicador afroamericano estableció un templo en la ciudad de Los Ángeles, donde cualquiera era bienvenido sin importar su raza o condición económica. No obstante, la congregación empezó a ser conocida por los gritos, las convulsiones y las voces en lenguas extrañas que de allí salían. Aunque para la sociedad californiana, que se enteró de lo ocurrido gracias al periódico *Los Angeles Times*, se trataba de una turba de fanáticos sin mayor relevancia, para los pobres e inmigrantes la iglesia de Seymour les ofrecía respuestas espirituales a necesidades tangibles. En el caso particular de los adeptos hispanohablantes, hubo un predicador que recibió el don del "Mexican language" para hablarle a los presos mexicanos de la cárcel de Los Angeles, quienes derramaron lágrimas al escuchar textos bíblicos en su idioma (McLain, 1906, p. 4). Otros fueron curados de manera milagrosa, como le sucedió a una pareja que compartió su testimonio (en español, se respeta redacción original): "Por santificación en verdad y gracias a

Dios por la dadiba del baptismo del Eptu Santo en fuego, 5th de June. 1906. No podemos expresar en nuestros corazones dia tras dia y momento tras momento usandonos el Sr como instrumentos para la salvación y sanidad de las almas y de cuerpos" (López, 1906, p. 4).

Aunque la iglesia de Seymour comenzó siendo interracial, el rechazo hacia los inmigrantes ocasionó que muchos de ellos, incluyendo mexicanos, se salieran y organizaran sus propias congregaciones (De la Luz, 2010, p. 47). Es probable que Romana Valenzuela también sufriera esa discriminación cuando partió hacia a su natal Chihuahua, aunque eso no mermó su devoción y el deseo de compartirla con su familia. Su posterior influencia llevó a que varias personas recibieran dones producto del bautismo del Espíritu Santo, como le pasó a Miguel García, un peluquero que se convirtió en predicador que sanaba a enfermos en la ciudad de Torreón, Coahuila (Gaxiola, 1970, p. 7).

No obstante que el pentecostalismo se nutrió con predicadores que, respaldados por el bautismo espiritual, carecían de una formación teológica previa, hubo ministros protestantes consagrados que se adhirieron al movimiento y que destacaron como sanadores. En 1916 el pastor metodista Rubén Ortega conoció a la señora Valenzuela, quien le contó la experiencia que había vivido en Los Angeles; cuando fue a visitar a la familia vio que aquellas manifestaciones, como hablar en lenguas extrañas, eran un acto divino y optó por separarse del metodismo para dirigir esa pequeña congregación (Gaxiola, 1970, p. 5).

Para entender el cambio de Ortega hay que entender la organización de la iglesia metodista. De acuerdo con sus normas, los predicadores no podían estar a cargo de los templos o centros de culto, debían trasladarse a zonas con presencia metodista para dar sermones, recibir a nuevos miembros, bautizar, impartir el sacramento de la comunión, repartir folletos y vender biblias.[5] Esta pastoral itinerante hizo que los metodistas incrementaran su número de conversos, pero también dejaba desatendidas a varias congregaciones durante considerables periodos de tiempo. El traslado de un punto a otro tuvo sus desventajas para los propios ministros, puesto que no siempre conta-

[5] De acuerdo con las normas de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, los predicadores itinerantes no podían estar más de cuatro años en una congregación (Ecos de la Conferencia General, 1906, p. 109).

ban con los gastos necesarios para cubrir su transporte ni alojamiento. En este sentido, es factible suponer que el movimiento pentecostal emergió entre los predicadores metodistas que deseaban hacerse cargo de su propia congregación, sin tener que rendirle cuentas a una autoridad institucional.

IMAGEN 1
Ritual de sanación en el culto dirigido por el
pastor Eugene Garrett, Coahuila, febrero de 1949

FUENTE: *El Exegeta,* febrero de 1949, p. 12. Hemeroteca Nacional de México, UNAM.

El carácter autónomo del pentecostalismo propiciaba que los rituales sanadores no fueran homogéneos y por el contrario respondían a situaciones diversas. En 1918 un joven llamado Miguel Guillén, que asistía a los cultos de una congregación pentecostal en Kingville, Texas, sanó de fiebre luego de haber sido bautizado en agua (*La Luz Apostólica*, 1996, pp. 2, 6).[6] Por su parte, la enfermedad podía represen-

[6] Para el protestantismo y su variante pentecostal, el bautismo en agua es un

tar el paso que transita un converso hacia el servicio activo en la agrupación pentecostal. En 1900 la danesa Anna Sanders viajó a Winnipeg, Canada, donde enfermó de cancer y de los riñones, padecimientos que superó en la Wesley Pentecostal Church, donde terminó congregándose (De la Luz, 2010, p. 57). Tiempo después, Sanders tuvo una visión sobrenatural que le indicaba viajar hacia México, pese a que no conocía el país ni hablaba español; idioma que debió aprender gracias al contacto con mexicanos en su viaje a Texas y no por la obtención del don de lenguas.

IMAGEN 2
Mujer dando su testimonio de sanidad en los ojos durante los cultos dirigidos por Eugene Garrett. Coahuila, febrero de 1949

Fuente: *El Exegeta,* febrero de 1949, p. 12 Hemeroteca Nacional de México, UNAM.

rito de paso que realizan los conversos para anunciar públicamente la adhesión a su nueva fe (Garma, 2004, pp. 231, 232).

De igual modo, el movimiento pentecostal no surgió dentro de una sola agrupación protestante. Entre 1915 y 1920 María Atkinson, que había tenido revelaciones sobrenaturales cuando era niña, fundó pequeñas congregaciones en la frontera entre Sonora y Arizona, con la ayuda de David Burgos, Carlos Jiménez y J. H. Ingram, predicadores de la iglesia bautista. No obstante, las rivalidades que surgieron entre los mexicanos y extranjeros, suscitaron una serie de críticas por parte de los bautistas hacia Atkinson: la acusaban por cooptar a feligreses de sus iglesias y la llamaban "curandera, hechicera e hipnotizadora" (Hollenweger, 1976, p. 108). Dichos calificativos hacen suponer que la misionera realizaba prácticas sanadoras que llamaban la atención tanto de no creyentes como de protestantes. Esto se refuerza con la carta que escribió desde Ciudad Obregón, Sonora, para el *The Church of God Evangel*, donde comentó que se mantenía en constante oración para sanar de su brazo izquierdo que estaba roto, malestar que, según ella, sufrió debido a la intervención del "enemigo", es decir Satanás (Atkinson, 1935, p. 9).

La sanación: entre lo institucional y lo popular

No todos los líderes del pentecostalismo mexicano tuvieron una formación teológica previa. En 1920 un minero mexicano llamado Andrés Ornelas se enfermó de silicosis[7] en una mina de Arizona. Uno de sus compañeros, que asistía a una congregación metodista, le facilitó una biblia y luego de leerla por varios días sanó de la enfermedad en una noche cuando oraba en su casa y "una fuerza extraordinaria se había apoderado de él y lo hacía moverse y saltar de una manera desconocida" (Bodas de Oro, 1972, p. 27). Al año siguiente regresó a México para trabajar en las minas de Pachuca, donde conoció a Raymundo Nieto, un soldador que poseía el don de sanidad y organizaba cultos de oración en casa de una mujer a la que había sanado de un pie. Estas manifestaciones llamaron la atención de Ornelas y su hermano Silvestre, otro minero enfermo de los pulmones que se recupe-

[7] Enfermedad respiratoria causada por la inhalación de polvo con silicio y que causa daños en los pulmones.

ró. Para 1922 estos hermanos pasaron de ser asistentes a participar activamente en aquella congregación, la cual creció gracias a los cultos de sanidad y a la ayuda de Miguel Leal, un pastor proveniente de la Ciudad de México (Bodas de Oro, 1972, pp. 37, 39, 43).

En 1907 un reverendo sueco de la iglesia bautista llamado Axel Anderson tuvo una revelación divina que le indicaba viajar hacia México. Al llegar al país se dedicó a la venta de biblias y a establecer contactos con otros misioneros estadounidenses y escandinavos, como Ana Sanders, que estableció un centro de culto en la Ciudad de México afiliado a las Asambleas de Dios (Alvarado, 2006, p. 54). Por su parte Anderson estableció un modelo de templos liderados por pastores independientes de cualquier autoridad eclesial y unidos bajo una Convención que sólo regulaba las cuestiones doctrinales, constituyendo así la Iglesia Evangélica Independiente. De esta manera podía capacitar a predicadores y enviarlos a formar congregaciones o unir esfuerzos con otras ya establecidas, como el caso de Miguel Leal que se unió al grupo de los hermanos Ornelas.

Este sistema funcionó para implantar varios centros de culto en la capital, el Estado de México, Hidalgo, Puebla y Veracruz, tal como quedó registrado en la publicación *Luz y Restauración*, cuyo redactor principal era Anderson, quien resaltó las ventajas de tener iglesias que se gobernaban así mismas. No obstante, también criticó que muchos de esos pastores iban al "extremo de decir que no necesitan la Biblia, porque al fin el Señor les está hablando directamente por su Espíritu" (Anderson, 1934, p. 4). Al permitir que tomaran el control de los templos sin ninguna supervisión jerárquica, algunos predicadores podían propagar mensajes religiosos parcial o completamente alejados de la doctrina pentecostal impuesta por Anderson y valerse de su carisma para tener la aprobación de sus congregantes. Ya en *Luz y Restauración* había preocupación por algunas congregaciones que no apoyaban "la manifestación libre de lenguas inentendibles" (Anderson, 1934, p. 4).

Otra práctica que fue motivo de disputa fue la sanidad. En abril de 1938 *Luz y Restauración* denunciaba que un predicador llamado Ricardo Pérez Gallardo realizaba curaciones milagrosas, promocionaba sus actividades en fotografías y se hacía llamar el "Hombre de los Milagros". Pérez había regresado de Estados Unidos y se hizo miembro de la congregación en la Ciudad de México, sin embargo, estuvo incon-

forme con algunos aspectos de la doctrina y la forma de gobierno, que no se especificaron. Terminó por separarse de la Iglesia Evangélica Independiente para realizar labores filantrópicas y tiempo después comenzó a prestar sus servicios como sanador, cobrando supuestamente 50 centavos "a cada persona por quien hace la oración para la salud" (Anderson, 1938, p. 4). De acuerdo con Erick Schwinmmer (1982), los especialistas religiosos dependen de su capacidad de liderazgo y "jamás prodran permitir ya que ningún miembro de la iglesia reclame para sí un carisma personal, ya que esto impediría la preservación de la unidad doctrinal" (p. 86). Aunque no se sabe con detalle los aspectos doctrinales que empujaron a Pérez abandonar su grupo y encabezar uno nuevo, es posible que haya comenzado a tener algunos simpatizantes, lo que representaba una amenaza a la figura de autoridad del pastor Axel. Esta alarma pudo tener sus bases en lo acontecido en Torreón, cuando en 1924 dos hombres autonombrados Saulo y Silas tomaron el control de la congregación pentecostal de la ciudad coahuilense. Propagaban la idea de que eran apóstoles de Jesucristo y guiados por el Espíritu Santo, de que no debían leer la Biblia ni tampoco usar medicinas; además consiguieron desplazar al pastor encargado, Aurelio Rodríguez (Gaxiola, 1970, pp. 9-10). Para estos personajes su poder de convocatoria y de su supervivencia como líderes religiosos se sustentaba en la aceptación de una comunidad que les ofrecía un respaldo.

Volviendo a la revista pentecostal, si bien ésta denunciaba a un presunto sanador fraudulento, la Iglesia Independiente aprobó la práctica de la sanidad. Para Anderson, se trataba de un don con gran utilidad para realizar su labor evangelística y que no entraba en conflicto con la ciencia médica; al tiempo que reconocía sus adelantos "notorios", aclaró que no era el único medio para la salud (Anderson, 1936, p. 4). En este sentido, las enfermedades se consideraron como una vía que permitía la conversión al pentecostalismo, lo cual se obtenía a través de la oración. *Luz y Restauración* se distinguió por publicar testimonios de personas que enfermaron y en los peores casos que fueron desahuciados por los médicos, pero consiguieron recuperarse gracias a la oración. La mayoría de las personas detallaron el tipo de enfermedad que los hacía sufrir:

> [....] después de estar sufriendo una sucesión de ataques de Uremia-cerebral que me habían conducido al estado de coma durante tratamiento de varias semanas de tres facultativos y con juntas en la mañana y noche, habiendo llegado a la conclusión de deshauciarme; tuve la dicha de encomendarme de todo corazón a mi Dios Todo Poderoso, Doctor de doctores, quien inmediatamente me volvió a la vida, pues queriendo hacer patente que ya llevaba 36 horas envotado sin habla, sentido ni vista, y repito deshauciado (Baltazar, 1936, p. 2).

En el testimonio anterior el fin de las dolencias se obtuvo luego de "encomendarse a Dios", de haber orado. Otros testimonios destacaron por el uso de un vocabulario religioso, lo que sugiere que aquellas personas estaban adscritas al pentecostalismo cuando enfermaron, tal es el caso de la señora Herminda Pérez:

> [....] Hace poco tiempo tuve una grave enfermedad: era atacada de terribles dolencias en el pulmón y en el corazón y una calentura muy alta. Yo creí que esto seria una enfermedad leve, mas día a día se prolongaba y más tarde me dieron ataques asmáticos; por los síntomas, mi pulmón estaba atacado de tuberculosis. Ya esperaba ir al cielo con mi Jesús, no creía sanar de esta terrible enfermedad, pero mi poderoso Dios tuvo misericordia de mí [...] Miré a El en el día de la angustia y El me respondió y me sanó [...] A El sea dada la honra y la gloria ahora y siempre (Pérez, 1937, p. 2).

En muchos testimonios se relacionó la mejora de la salud con la vida espiritual del individuo. De acuerdo con el antropólogo Carlos Garma (2004), los creyentes pentecostales reconocen que la enfermedad se debe a que existe maldad en el mundo y que por eso requiere de una fuente divina para vencer los sufrimientos físicos, mentales y espirituales. Esto es clave para entender la diferencia entre la curación y la sanación, ya que mientras la primera se limita al alivio físico por medio de médicos o curanderos, la segunda implica una recuperación corporal y emocional íntegra (pp. 124-125).

> Mi vida fue llena de pecado y sufrimiento [...] hasta que un hermano me anunció que Jesucristo murió por mis culpa[s], y también supe que llevó mis enfermedades en su cruenta cruz; después de resistir un poco al llamado de Dios, mi Señor me condujo a una casita humilde, donde escu-

ché un nuevo llamamiento de Dios. No pude resistir esta vez, y perdonó mis pecados [...] Había padecido por 15 años de un tumor en el vientre, y era mi vida tormentosa por esta causa [...] Pero [...] El me sanó; EL arrancó sin dolor y en un momento el tumor, que tan infeliz me hacía; pues no podía hacer afanosa mis quehaceres domésticos, ni caminar mucho sin después de tener que postrarme en la cama [...] Mi esposo y yo eramos perdidos en el vicio de la bebida, pero ahora somos nuevas criaturas; las cosas viejas han pasaron; he aquí todas son hechas nuevas, 2 Cor. 5:17 (Ocampo,1933, p. 4).

Como un relato que aún se sigue practicando en las asociaciones pentecostales, el testimonio se va alimentando de elementos bíblicos a medida que el creyente se va involucrando en su nueva confesión de fe. Una persona recién conversa que agradece a Dios por salir de una situación difícil puede, luego de un cierto periodo, agregar un lenguaje religioso que redefine su trayectoria de vida en función de su separación y reencuentro con lo divino. Ya sea como narrativa oral o escrita, el testimonio se construye de manera "permanente" para establecer diálogos que forman a los sujetos en un primer papel como conversos (Fortuny, 1999, p. 77), pero también como protagonistas que se valen de su testimonio para propagar su religión.

Otro testimonio ilustró cómo un enfermo, ante la necesidad de encontrar salud, podían acudir a médicos o a especialistas de otras religiones sin mayor resultado; la ineficacia de ellos se debió a la influencia de un "espíritu demoniaco", quien además lo mantenía atado al alcoholismo.

[...] Hermanos, encontrándome yo en el más vil pecado [...] desesperado como me encontraba me había tirado a la borrachera, que de día y de noche yo siempre me encontraba borracho, porque desde las cuatro de la mañana en lugar de darle gracias a Dios me iba a tocar a los [...] tendajones, para que me dieran la copa, y así seguía tomando todo el día, y esto era del diario. Y esta desesperación la tuve, porque me vino una enfermedad, que yo no podía saber qué enfermedad era, porque la ciencia humana, a la cual recurrí, no pudo darse cuenta, sino los doctores decían que era reumatismo, y los hechiceros y los espíritas [...] decían que era brujería, porque yo estaba paralítico sin fuerzas en los brazos y en las piernas, y me encontraba loco y sin el sentido común, y aunque después pude dar mis pasos quedé sin fuerzas por lo que al verme en esta condi-

> ción, hermanos, me vino la desesperación y pensaba en la muerte, y decía en mi corazón: Para que yo no sienta la muerte, me tomo dos vasos de alcohol puro [...] pero bendito sea Dios, que encontrándome perdido [...] un día me encontró [...] Pero [...] para que yo me humillara [...] me vino una enfermedad que me salieron unas ampollas como quemaduras, en los pies, y eran unas dolencias terribles que no las aguantaba [...] Y como el día primero de junio de 1934 llegué [...] para que oraran por mí, y el día tres del mismo mes [acudí] en la mañana de Escuela Dominical [...] Y cuando terminó volvieron a orar por mí [...] pero después de la oración pasaron las dolencias y habiendo salido para irme a mi casa [...] el espíritu del demonio me incitaba a que tomara por última vez [...] pero [...] me vino un o[l]or a pura inmundicia, que ya no pude tomar [...] por eso le doy gracias a Dios (Sanchéz, 1937, pp. 6-8).

La figura del diablo como agente portador de la enfermedad se hizo más notoria en el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI). Esta agrupación surgió a principios de la década de 1930 cuando Valente Aponte, uno de los redactores de *Luz y Restauración* decidió fundar una misión pentecostal en una vecindad del barrio de la Merced, en la Ciudad de México, con apenas cinco personas. Gracias a los cultos en los que se practicaban los avivamientos, el hablar en lenguas y la sanación, el número de congregantes aumentó a cuarenta personas. Aunque Aponte también colaboró con las Asambleas de Dios, rechazó unirse a ese grupo y decidió establecer una congregación independiente, la cual lo nombró su pastor principal en 1931 (Alvarado, 2006, pp. 59-61). Retomando el modelo misionero de Axel Anderson, el MIEPI envió pastores a diversas zonas del país para predicar y plantar congregaciones. En 1940 el pastor Amador Caballero partió hacia Veracruz donde tuvo algunas diferencias con otros "creyentes" y problemas de salud, los cuales atribuyó a los ataques del diablo:

> En el lugar al que fui enviado encontré a unos enemigos que se habían rebelado contra Dios los cuales tenían preparado un plan para matarme más el Señor envió a su Ángel y cerró la boca de los leones y no me hicieron ningún daño Dan 6:16-22 (estos eran unos creyentes, pero rebeldes a la Verdad. Descarriados) [...] El diablo no conforme con esto, viendo que no pudo consumar su hazaña, un día, estando una de mis hijitas llamada Sarvia [...] una bestia de carga la atropelló; y otro día un pe-

> rro la mordío en la cara; mas Dios todavía la guardaba con vida porque yo le estaba invadiendo el territorio a Satanás por medio de Cristo. Ahora Satanás me ataca directamente a mí poniéndome una terrible enfermedad: me vi a la orilla del sepulcro, por lo cual fui trasladado a la Ciudad de Jalapa en estado de coma [...] En fin, la guerra sigue contra mí, pero mi Capitán que es Cristo no me dejó ni me deja y de EL es la Victoria (Amador Caballero, 1940, p. 7).

Desde la antropología, el tipo de discurso presente en este testimonio es una práctica común entre los pentecostales que conciben su entorno como un campo de batalla, donde existe una oposición Dios/ Diablo que impacta en la vida del creyente, otorgándole significado a cada una de sus experiencias vívidas: creyentes/demonios, liberación/posesión, sanidad/enfermedad. (Renold y Arias, 2009, pp. 187-188).

Aprovechando la experiencia como redactor en la publicación de la Iglesia Evangélica Independiente, en 1940 Aponte editó *El Consejero Fiel*, un órgano que difundía tanto cuestiones doctrinales, noticias de actualidad, crónicas misioneras y en especial testimonios sobre sanidad. Una particularidad de estos relatos es que enfatizaron el don de sanidad que poseía Valente, en su papel de especialista capaz de transmitir el poder divino sobre los enfermos:

> Hace aproximadamente cuatro años tuve el glorioso conocimiento del EVANGELIO, juntamente con la que hoy es mi esposa, y desde ese feliz momento ha cambiado nuestra vida que antes fue horrenda porque estábamos entregados a los vicios; más ahora gozo de las Bendiciones de nuestro DIOS y perteneciendo a la CONGREGACION de los Salvos por CRISTO, me ha dado la promesa que nunca falta a los que le obedecen [...] En el mes de Diciembre [...] sufrí una terrible enfermedad que hace 22 años la tuve, mas esta vez era irremisiblemente necesaria una operación que creo que hubiera causado la muerte. Una tarde me visitó mi cuñado y viéndome en estado de coma, quiso llevarme con al médico terreno, mas yo resistí diciéndole que CRISTO me operaría. El día 19 [diciembre] me visitó nuestro hermano pastor acompañado de su esposa y un obrero de nuestra Iglesia Pentecostés en Carretones 123; y oraron por mí conforme a la Palabra de DIOS en Sant 5:14, 15 y ¡Aleluya! Cristo que es "el mismo ayer, hoy y por los siglos" (Heb: 3:18) hizo la operación y ahora estoy sano por su Excelsa Gracia (Diaz, 1941, p. 6).

Al promover la sanidad divina como vía eficaz para recuperar la salud, el MIEPI y sus líderes hicieron lo posible por desprenderse de toda práctica médica moderna, para lo cual publicaron testimonios que evidenciaron la incapacidad de los doctores para atender ciertas enfermedades; aún si los pacientes contaban con recursos económicos:

> Por la Gracia de Dios, en este momento estoy gozando de SALUD de mi alma y de mi cuerpo [...] En mayo de 1939 empecé a sentir fortísimos dolores en la espina dorsal, e inmediatamente acudí a los médicos; mas en lugar de ser sana empeoraba y una vertebra se me zafaba a la vez que me hacía jorobada. Dos radiografías me sacaron en las que pudo observase cómo una de mis vertebras estaba salida. El doctor Gustavo Baz y otros doctores más opinaron que solamente operandome había esperanzas de salvarme; querían quitarme un hueso de la rodilla para ponerlo en la vertebra para que no me quedara tullida para siempre y tenía que estar encamada seis meses; más no acepté prefiriendo morir. Mi esposo, no conforme, quiso que me reconocieran más médicos entre ellos el Doctor Fernando Ojeda, de la E. M. M., el cuál después de haberme hecho el reconocimiento nos dijo: -yo no puedo curarla y menos quiero estafarlos, pero tengo un amigo también médico que creo será el único que podrá salvarla [...] Triste desengaño: me puse más grave y desesperada, mi esposo también desesperado y aunque ninguno de los dos creíamos en nada, Dios, que ya nos tenía escogidos, me mando la conformidad y le dije a mi esposo que ya no gastará más y sólo Dios podía aliviar nuestras penas y dolores; y creo que el Espíritu de Dios le hizo sentir lo mismo a mi esposo, porque al momento me dijo: "voy a un Templo, ya me han dicho que pidiéndole a DIOS cura, pues iré y pediré que oren por nosotros y principalmente por ti [...] Al siguiente día se presentó la esposa del pastor de la Iglesia Pentecostés en Carretones 123 [...] en mi domicilio en donde estaba encamada y sin poderme mover, me hablo de la PALABRA del Señor y a momento sentí un arrepentimiento muy grande y después de orar por mí me ungió con aceite en el Nombre de JESUS de Nazaret y oh Maravilla inmensa que experimenté!! pues cuando la hermanita salía de la casa, yo estaba sana, ¡Gloria a Dios! Lo que los médicos no pudieron hacer en un año y meses, DIOS CON SU PODER Y MISERICORDIA LO HIZO EN CINCO MINUTOS!! ¡ALELUYA! (De Ocampo, 1941, p. 36).

Tal como lo apunta Miguel Mancilla, los pentecostales comenzaron a llamar la atención gracias a "la muestra de preocupación y atención

afectiva" de los pastores o los miembros de las congregaciones hacia los enfermos y sus familiares (Mancilla, 2013, p. 196). Como sucedió en el caso de la esposa del pastor Aponte, la eficacia de la sanación no dependía de la asistencia a un centro de culto o de la intervención pastoral; cualquier creyente fiel podía adquirir este don y realizar un sencillo ritual que consistía en hacer una oración, imponer las manos sobre la persona y ungirla con aceite, siempre que se podía. Tanto en los testimonios de sanidad publicados en *El Consejero Fiel* como en *Luz y Restauración* el recurso más importante para sanar es la oración, ya sea realizada por el mismo enfermo, por los pastores o los laicos. En el siguiente testimonio se observa cómo una mujer fue sanada sólo con la oración de los congregantes, que no tuvieron contacto físico con ella:

> Era el año 28 cuando comencé a oír el Evangelio. Fui invitada al templo [metodista] de Gante 5 pero sólo asistía por temporadas, aunque pasaban meses sin asistir; así que por desobediente me encontraba sin Dios y sin esperanza. Mas ¡Oh! Glorioso momento cuando conocí en la Iglesia de Carretones el Pentecostés [...] Era el año 33 y aunque por mucho tiempo oí testimonios, no había yo realizado la sanidad Divina, pero cuando mi esposo se dedicó a servir al Señor, me dijo: pide a Dios fe para cuando te enfermes, porque no habrá más médico que el Celestial. Cuando oí que no entraría médico a la casa, me dió miedo y oré al Señor mucho para que me diera fe y por primera vez Dios me dio la vida mirándome a la puerta de la tumba [...] El día 26 de mayo del presente año, como a las 11 de la mañana, un mal parto fue la causa de que me viera a la muerte, desde las 11 hasta las 2 de la tarde que llegó mi hermana Tacho estuve tirada, escapándoseme la vida. Las vecinas al ver que no quise médico, ni que me trajeran la cruz, me dejaron sola y agonizante. En un momento que Dios me concedió les pude dar el número del teléfono del Templo y seguí luchando con la muerte hasta las tres de la mañana, agonicé la última vez pero Gloria a Dios!, toda la Iglesia se puso a orar en diferentes lugares y el Señor me dio la vida [...] 14 días de fiebre puerperal y a los 11 días me operó el Señor (Pelcastre, 1940, p. 14).

Las enfermedades sanadas también abarcaban el ámbito mental. El siguiente caso se distingue del resto porque el origen de la enfermedad fue a temprana edad y no como consecuencia de un malestar repentino, una vida "pecaminosa" o del entorno socioeconómico de la persona. Además, no hay mención alguna de un culpable "sobrenatural"

(como entidades demoniacas); la sanación sólo actuó para acabar con los síntomas que provocaban los trastornos mentales.

> Sentía dentro de mí, una intranquilidad y una desesperación terrible. Pasaba momentos horribles llorando y con deseos de matarme, diciendo a cada paso que para qué había nacido. En esos momentos angustiosos buscaba la manera de ingerir alguna substancia venenosa que pusiera fin a mis días [...] Me casé [...] Más tarde [mi esposo] me llevó a los Estados Unidos del Norte, donde pude vivir con todas las comodidades [...] Con todo ello, no se apartaba de mi mente la idea de quitarme la vida; y esta vez sí me resolví a tomar una cantidad exagerada de mezcla de muchas substancias químicas muy fuertes [...] me llevaron a donde están los hospitales de dementes [...] Duré 14 días en aquel ambiente tan triste [...] y después mi marido nos mando a mí hijo y a mí para mi tierra [...] Mi Jesús me trajo a este lugar e Tijuana [...] En diciembre de 1947 fue la Convención Regional de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y un hermano llamado Nicolás Manrique me invitó a esa hermosa fiesta espiritual, fui llena de contentamiento [...] Tenía dos semanas de conocer el Evangelio cuando la Gracia de Divina me trajo a las aguas bautismales [...] y al mes diez días, Cristo me selló con la Promesa del Espíritu Santo [...] Ahora siento gratitud hacia mi buen Dios porque me dio la paz y la tranquilidad que tanto anhelaba mi alma; esa paz inalterable que él sabe dar a sus verdaderos hijos. En la religión católica, apostólica romana en la que viví por 66 años, todo fue inútil, de nada sirvió y lo lamento. Pero ahora soy feliz y vivo muy dichosa porque tengo la esperanza de reunirme un día con Cristo allá en la Gloria donde le alabaré eternamente (Manrique, 1949, pp. 3, 13, 14).

En contraste, los otros grupos protestantes buscaban remediar las enfermedades de sus miembros, posibles conversos o familiares de éstos por medio de la medicina convencional. Desde que comenzó el trabajo misionero metodista, hubo una preocupación por establecer clínicas e incluso formar personal médico. Debido a que los metodistas afirmaban que la medicina formaba parte de la creación de Dios, en sus sanatorios repartían lecturas bíblicas y oraban por los pacientes, al mismo tiempo que aplicaban los métodos y medicamentos correspondientes a la enfermedad en cuestión (Malvido, 2006). Cuando no tenían acceso a doctores de su religión los protestantes acudían a hospitales seculares, aún si se trataba de casos de aparente intervención

sobrenatural. En 1943 una mujer que asistía a la Misión Evangelística mexicana en Chiuahua, agrupación de origen metodista, comenzó a tener perturbaciones mentales, como salirse a la calle a gritar. Al no poder ayudarla, el pastor y los miembros de la congregación decidieron enviarla al hospital de beneficencia pública, donde la mantuvieron con una camisa de fuerza (*Sendas Antiguas*, 1943, p. 45). Aunque se tendría que analizar cómo eran los servicios médicos en las zonas de donde se recogieron los testimonios anteriores, este caso revela que existían opciones para los enfermos y que ciertos protestantes hacían uso de ellos. Es probable que si aquella mujer hubiese pertenecido a una iglesia pentecostal, le hubieran diagnosticado que su malestar se debía a una entidad maligna y tratarían de ayudarla por medio de oraciones de sanidad.

Reflexiones finales

El análisis de la sanidad pentecostal nos puede servir para comprender el crecimiento y/o decrecimiento del pentecostalismo en México e inclusive en América Latina. Ya investigadores como Joaquín Algranti, expone la manera en que se ha ido construyendo las diferentes perspectivas para el estudio del pentecostalismo en América Latina: como portadores de los valores de la modernidad o agentes civilizadores, como una avanzada cultural del imperialismo estadounidense, como generadores de una despolitización de las clases populares, como una estrategia de manipulación con intereses ecónomos (Algranti, 2009, pp. 57-87). En este sentido, la propuesta apunta al estudio de las prácticas, símbolos y ritos, para entender; las motivaciones del individuo para adherirse a una nueva religión; la influencia que ejerce la eficacia de la sanación para que éste se mantenga en el pentecostalismo; el carisma y la eficacia que posee el agente sanador; y los hijos de los conversos que probablemente no vivieron una experiencia similar a la de sus padres.

Más allá de su veracidad, los testimonios recogidos para este trabajo sirvieron para observar prácticas de religiosidad popular, en la que los creyentes reinterpretaron el mensaje pentecostal para su propio beneficio, aunque esto implicó ajustarse o resistirse a las posturas

dogmáticas la institución religiosa. Como documento histórico el testimonio no sólo permite describir ciertas realidades, sino que también permite resignificarlas a través de códigos culturales hallados tras una lectura no superficial de los textos (Serna; Pons, 2013, p. 177). En este sentido, el objetivo no es la descripción y el análisis de las enfermedades mencionadas en dichos escritos, sino las fórmulas rituales vinculadas a la sanidad que sirvieron para que ciertas personas quedaran libres de todo padecimiento o por lo menos de los síntomas de dolor que lo ocasionaban. Esto no significa que estos documentos no deban ser sometidos a una crítica de fuentes propia del oficio del historiador. Ya que fueron obtenidos de publicaciones periódicas habrá que preguntarse cuáles fueron los lineamientos que se tomaron para escoger estos testimonios por encima de otros o en qué medida los editores contribuyeron en la redacción del relato. Si prestamos atención al análisis de Fortuny (1999) donde el testimonio es reconstruido de manera constante a lo largo de la vida del converso, puede suponerse que los relatos seleccionados fueron de personas que llevaban cierto tiempo en su nueva religión, el suficiente para reconstruir un pasado acorde a un presente marcado de una nueva identidad religiosa (p. 79) y que sirva tanto para atraer a nuevos adherentes, como para mantener en la agrupación a los que ya son miembros.

Estas fuentes también permiten desvelar indicios de religiosidades móviles, donde al parecer sus practicantes buscan soluciones concretas a su vida cotidiana. Este fue el caso del señor Norberto Sánchez (1937), quien recurrió a los hechiceros, a los espiritistas y finalmente a los pentecostales para hallar respuesta a un problema de salud. Si bien estos últimos buscan mantener a sus miembros recientes, mediante el rechazo hacia otras prácticas religiosas, cabe preguntarse si este hombre hubiese permanecido en el pentecostalismo aún si no hubiera obtenido el milagro de sanidad. O aún mejor, ¿es posible que algunos creyentes pentecostales acudan a otras creencias religiosas ante un caso de extrema necesidad que no puedan resolver? Preguntas como estas abren una reflexión sobre el crecimiento no uniforme de las confesiones protestantes en México, ya que permiten observar un proceso en el que los sujetos exploran nuevas vías de contacto con las cosas sagradas, aunque conlleve a romper o distanciarse de aspectos doctrinales de las instituciones religiosas.

En esta cuestión también entran en juego las dinámicas regionales para comprender el arraigo al pentecostalismo. Así por ejemplo, en la ciudad de Torreón, perteneciente a la región de la Comarca Lagunera, caracterizada por sus vías de comunicación, su producción agrícola y por su creciente industria, donde las congregaciones pentecostales echaron raíces a principios del siglo XX, no destaca como un punto de alta concentración de no católicos a principios del XXI, a diferencia de otras ciudades del estado de Coahuila (Casillas, 2007, p. 149). De hecho, los datos censales ilustran que en la región lagunera hay una distribución entre media y baja de población pentecostal (Garma, 2007, p. 83). Esto puede estar relacionado con factores como la migración o la desincorporación de adeptos pentecostales de segunda o tercera generación, quienes quizá no experimentaron un milagro de sanidad u otra índole que los haga enraizarse en la institución (Garma, 2004, pp. 195-225).

En síntesis, el eje de esta investigación giró en torno a la transición de un protestantismo civilizador y acorde con los paradigmas de la modernidad (utilizando a la ciencia médica para su *praxis* religiosa), hacia otro más enfocado en las necesidades inmediatas y cuyas expresiones no siempre iban de la mano con la medicina moderna (el rechazo de algunos pentecostales hacia a los médicos y a los medicamentos). Por esta razón tampoco se hizo una distinción entre el protestantismo histórico (y sus ramas metodista, bautista y presbiteriana) y el pentecostalismo, debido a que gran parte de los conversos de esta última pertenecieron a otros grupos protestantes. Algo muy distinto a la mayoría de asociaciones pentecostales actuales, que carecen de una tradición que los ligue con el protestantismo histórico, aunque siguen practicando la sanidad.

Bibliografía

Algranti, Joaquín (2009), "Augue, decadencia y 'espectralidad' del paradigma modernizador. Viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina", en C. Steil, E. Martin y M. Camurça (coord.), *Religiones y culturas. Perspectivas lationamericanas*. Buenos Aires, Argentina, BIBLOS, ACSRM.

Alvarado, G. (2006), *El poder desde el espíritu. La visión política del pentecostalismo en el México contemporáneo*, Buenos Aires, Argentina, Araucaria.

Bonomi, P. (1994), "'Una oposición legítima': el movimiento del gran despertar como un modelo extremista", en J. Pocock, A. Young, P. Bononi y J. Appleby (coords.), *Orígenes del radicalismo angloamericano*.

Casillas, R. (2007), "Trayectorias de las preferencias religiosas por estados (1950-2000)", en R. de la Torre y C. Gutiérrez (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Distrito Federal, México, COLEF, CIESAS, COLMICH, COLJAL, Universidad de Quintana Roo, CONACYT, SEGOB, pp. 137-160.

De la Luz, J. (2010), *El Movimiento Pentecostal en México.* Distrito Federal, México, Editorial Manda.

Fortuny, P. (1999), "Dramatización narrativa del converso", *Secuencia*, (2), México, Instituto Mora. núm. 43. enero-abril, pp. 71-80.

Hollenwer, W. (1976), *El pentecostalismo*. Buenos Aires. Argentina, Aurora.

_____, (1985), "Pasado del metodismo en el presente del pentecostalismo", *Spiritus. Estudios sobre el pentecostalismo,* pp. 31-45.

Jaimes, R. (2012), "El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica", *Revista Mexicana de Sociología,* 74 (4), pp. 649-678.

Gaxiola, M. (1970), *La serpiente y la paloma. Análisis del crecimiento de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús México*, California, Estados Unidos, William Carey Library.

Garma, C. (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Distrito Federal, México, UAM-I, Plaza y Valdés.

Garma, C. (2007), "El pentecostalismo", en R. de la Torre y C. Gutiérrez (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México.* Distrito Federal, México, COLEF, CIESAS, COLMICH, COLJAL, Universidad de Quintana Roo, CONACYT, SEGOB, pp. 79-84.

Gómez, R. (2009), "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en J. Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* (pp. 22-33), Distrito Federal, México, ENAH.

Malvido, E. (2006), "Sanatorios, casas de salud y hospitales protestantes", en M. Cahuich y A. del Castillo (coord.), *Conceptos, imágenes y representaciones de la salud y la enfermedad en México. Siglos XIX y XX*, Distrito Federal, México, ENAH.

Mancilla, M. A. (2013), *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*, México, Manda, CIALC-UNAM, Universidad Arturo Prat.

Martínez, J y Scott, L. (2004), *Iglesias peregrinas en busca de identidad. Cuadros del protestantismo latino en los Estados Unidos*, Buenos Aires, Argentina, CEHILA, Kairos.

Renold, J. y Arias, S. (2009), "Ethos, cosmovición y eficacia simbólica en un grupo pentecostal", en J. Renold (ed.), *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa. El padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica, y otros ensayos,* (pp. 181-204), Buenos Aires, Argentina, CICCUS.

Robledo, G. (2009), "Translocalidad y protestantismo popular en el altiplano chiapaneco", en O. Odgers y J. Ruiz (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*, (pp. 303-331), México, COLEF, COLSAN, Porrúa.

Ruiz, R. (1992), *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930),* Distrito Federal, México, CUPSA.

Serna, J; Pons, A. (2013), *La historia cultural, autores, obras y lugares,* Salamanca, España, Akal.

S/A (1972), *Bodas de Oro. Movimiento de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés*, Pachuca, México.

Schwimmer, E. (1982), *Religión y cultura*. Barcelona, España, Anagrama.

Trollope, F. (1988), "Descripción de un 'revival' (1832)", en A. Suaréz Argüello, *EUA. Documentos sobre su historia socioecónomica II*, México, Instituto Mora.

Hemerografía

Atkinson, M. (1935, septiembre), "Letter Recived From Sister Atkinson in México", *The Church of God Evangel,* p. 9.

Breve Crónica de la Campaña de Sanidad Divina (1949), *El Exegeta* (2), pp. 11-13.

Caballero, A. (1940), *El Consejero Fiel* (32), p. 7.

Díaz, A. (1941), *El Consejero Fiel* (37), p. 6.
De Ocampo, J. (1941), *El Consejero Fiel* (36), p. 9.
Ecos de la Conferencia General (1906. 1 de julio), *El Evangelista Mexicano,* p. 109
Editoriales (1905, 15 de octubre), *El Evangelista Mexicano*. p. 156
Esquivel, S. I. (1907, 1 de abril), "Gran avivamiento espiritual", *El Evangelista Mexicano*. p. 59.
Hernández, H. C. (1906, 15 de noviembre), "Avivamiento en Avino", *El Evangelista Mexicano*. pp. 180, 181.
Manrique, H. (1949), "Sección de Testimonios", en *El Exegeta* (2), pp. 3, 13, 14.
Mata, B. (1936), *Luz y Restauración* (8), p. 2.
McLain, H. (1906, noviembre), "'Jail For Jesus' Sake", *The Apostolic Faith*, p. 4.
López, A. (1906, octubre), "Spanish receive the Pentecost", *The Apostolic Faith*, p. 4.
Luce, A. (1918), "Mexican work along the border", *The Christian Evangel*, p. 11.
Ocampo, M (1933), *Luz y Restauración* (7), p. 4.
Onderdonk, F. (1908, 1 de marzo), "Una visita a Texas", *El Evangelista Mexicano*, p. 116.
Ortega, J. (1949. febrero), "Breve Crónica de la Campaña de Sanidad Divina", en *El Exegeta,* pp. 11-13.
Pelcastre, C. (1940), *El Consejero Fiel* (31), p. 14.
Pérez, H. (1937), *Luz y Restauración* (11), p. 2.
Sánchez, N. (1937), *Luz y Restauración* (1), pp. 6-8.
S/A (1943, junio), *Sendas Antiguas*, p. 45.
S/A (1966, marzo) "Historia de los primeros 50 años de las Asambleas de Dios Latinas", *La Luz Apostólica*, pp. 2, 6.
Tomlison, H. (1931, 7 de noviembre), "Ten Thousand Latin-Americans Kneel At The Altar", *Great In*.
The Spanish-American Colony In New York City, N. Y. *White Wing Messenger*, p. 1.

Sobre los autores

JOSÉ ALBERTO DÍAZ MARTÍNEZ

Licenciado en Historia por la UNAM, Maestrante en el Posgrado de Historia de la misma institución. Su tesis de licenciatura obtuvo, en el año 2012, el Premio Nacional "Edmundo O'Gorman" que el INAH otorga anualmente a los trabajos más destacados en el área de la Teoría de la Historia e Historiografía. Sus principales áreas de estudio son las referentes al descubrimiento y conquista de América, Nueva España, Segundo imperio mexicano, filosofía de la historia, Reforma y Contrarreforma.

GUILLERMO ANTONIO NÁJERA NÁJERA

Maestro en Historia por El Colegio de México y la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. PITC en el Centro de Investigaciones en el Ciencias Sociales y Estudios Regionales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Co-coordinador del Tomo III, "De los señoríos indios al orden novohispano" de la *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*. Los temas de investigación que ha desarrollado son la historia institucional de la Iglesia en Nueva España, especialmente respecto a la Orden franciscana, así como la relación entre los religiosos y su feligresía indígena. Actualmente está iniciando una investigación sobre la historia de los jesuitas en la época virreinal a través de las *Cartas anuas*.

CARLOS BARRETO ZAMUDIO

Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la ENAH. Profesor-investigador de Tiempo Completo del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Es autor del libro *Rebeldes y Bandoleros en el Morelos del Siglo XIX*. Coordinó el libro *La revolución por escrito, planes político-revolucionarios del estado de Morelos, siglos XIX y XX*. Es además autor del libro *El Amparo de Santiago Orozco (El delito de ser zapatista, 1911)*. Participó en los tomos I, V, VI y VII de la *Historia de Morelos. Tierra, Gente, Tiempos de Sur*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

FAUSTO JOSÉ MARTÍNEZ DÍAZ

Licenciado en Ciencias Antropológicas, Especialidad en Historia (Universidad Autónoma de Yucatán); Maestro en Historia (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS Peninsular), y Doctor en Humanidades, Línea Historia (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Posdoctorante en la Universidad Autónoma del Carmen, Campeche.

NORMA JANETH HERNÁNDEZ SERRANO

Licenciada en Historia, Maestra en Humanidades (Historia), Doctorante en el mismo Posgrado, por la UAM-Iztapalapa. Ha sido ponente en diversos foros académicos, así como ayudante de investigación en diferentes proyectos especializados en búsqueda y reproducción documental. Autora de los artículos "Los mineros de la Compañía Real del Monte y Pachuca, a la sombra de la enfermedad y la muerte, 1920-1938", publicado en Perú y "Ex mineros de la compañía Real del Monte y Pachuca: La historia de los obreros `sin voz´ (1920-1940)" publicado por la UNAM.

VÍCTOR HUGO SÁNCHEZ RESÉNDIZ

Sociólogo por la UNAM, Maestro y Doctor en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. Autor de los artículos; "Jiutepec: de la caña de azúcar a la urbanización salvaje. La emergencia de nuevos actores sociales" (2012), "El pueblo y sus huertas, transformación en los territorios primordiales de las culturas campesinas" (2012), "La procesión de la esperanza de un mundo campesino que se desvanece" (2013) y de los libros; *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista* (2003, 2ª edición 2006). *Tiempos de rebelión. La revolución zapatista en Jiutepec* (2010), *Agua y autonomía en los pueblos originarios del oriente de Morelos* (2015) y *Temoac 1977; la formación de un municipio desde abajo* (2016).

ARMANDO JOSUÉ LÓPEZ BENÍTEZ

Historiador, Maestro en Humanidades (Historia) por la UAM-Iztapalapa, Doctorante en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Autor de los artículos; "La reconfiguración de la identidad regional en

Tepoztlán, Tlayacapan y Yautepec a finales del siglo XVIII" y "La celebración del carnaval en Morelos, resistencia e identidad. El origen de la danza del chinelo" y del libro: *El carnaval en Morelos, de la resistencia a la invención de la tradición, (1987-1969).*

HUGO GARIBAY RODRÍGUEZ

Maestro en Teología por la Universidad Iberoamericana. Licenciado en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México.

AMÍLCAR CARPIO PÉREZ

Profesor Investigador de Tiempo Completo de la Universidad Pedagógica Nacional Ajusco. Doctor en Humanidades y Maestro en Humanidades (Área de Historia) por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Licenciado en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI- CONACYT). Miembro de la Comisión de Estudios de la Iglesia en América Latina (CEHILA-México).

WASHINGTON MACIEL DA SILVA

Doctorado en Ciencias de la Religión y Maestro en Historia por la Pontificia Universidade Católica de Goiás, Licenciado em Historia por la Universidade Estadual de Goiás. Miembro de la Associação dos Cientistas Sociais da Religião do Mercosul. Miembro de la Associação Brasileira da História da Religiões. Miembro del grupo de investigación en Sociologia de la religión: "Carlos Rodrigues Brandão", de la Universidade Federal de Goiás.

LUIS FRANCISCO RIVERO ZAMBRANO

Licenciado en Archivonomía por la Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía; Pasante de la licenciatura en Sociología de la Educación por la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco; Maestro en Sociología Política por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (Recomendación para publicación); Doctor en Sociología por la UAM-Azcapotzalco (Mención académica como mejor trabajo a nivel doctorado en 2013); Estancia Posdoctoral en el

programa de Maestría en Ciencias Sociales del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo; Diplomado en documentos sonoros impartido en la Fonoteca Nacional. Profesor Titular de Tiempo Completo de la Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía

ROSA ELENA DURÁN GONZÁLEZ

Profesora de Tiempo Completo adscrita al Área Académica de Ciencias de la Educación en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Licenciada en Educación con especialidad en Gestión Escolar en la Universidad Pedagógica Nacional. Maestra y Doctora en Ciencias de la Educación, por la Universidad Autónoma de Estado de Hidalgo. Actualmente es Instructora de los Cursos de Formación Docente de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo así como profesora del curso virtual "Tutoría, una ampliación de la tarea docente" en la Plataforma Blackboard de la UAEH. Colaboró con un equipo de investigadores de la UAEH en la evaluación externa del PRONIM (Programa de Niños Migrantes) a nivel nacional

BERENICE ALFARO PONCE

Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad Autónoma de Guadalajara, Maestra en Derechos Humanos y Democracia por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en México. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Actualmente es Profesora de Tiempo Completo del Área Académica de Ciencias Políticas del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Sus líneas de investigación son los Derechos Humanos, Educación y Políticas Públicas.

SILVIA GUILLERMINA GARCÍA SANTIAGO

Socióloga, Maestra en Humanidades con línea de especialización en Historia por la UAM- Iztapalapa. Profesora Titular de Tiempo Completo de la Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía (ENBA) adscrita a las áreas de Biblioteconomía y Archivonomía.

CARLA VARGAS TORICES

Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y Maestra en Ciencias Sociales con especialidad en estudios rurales por El Colegio de Michoacán A.C.

ARIEL CORPUS

Candidato a Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Sureste. Sus líneas de investigación se circunscriben a los estudios históricos y antropológicos del protestantismo, y en la relación de los jóvenes con el fenómeno religioso. Actualmente se desempeña como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

CARLOS ENRIQUE TORRES MONROY

Licenciado en Historia por la Escuela Nacional de Antropologia e Historia. Miembro de la Comisión de Estudios de la Iglesia en América Latina (CEHILA-México).

Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria
de Carlos Barreto Zamudio
Amílcar Carpio Pérez
Armando Josué López Benítez
Luis Francisco Rivero Zambrano
(coordinadores)

se terminó en noviembre de 2017.
Para su composición se utilizó el tipo
Garamond 10, 11 y 14.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

En México y el resto de América Latina existe una amplia variedad de expresiones devocionales y de religiosidad popular. El objetivo de este libro es continuar el debate acerca de estas expresiones, así como conocer diversos planteamientos teóricos y metodológicos novedosos expresados en una diversidad de casos concretos y desde una perspectiva multidisciplinaria. La diversidad de enfoques con que se abordan los casos en esta obra enriquece la discusión acerca de la religiosidad popular y busca alentar investigaciones desde un amplio marco disciplinario.

Lo que este libro pretende mostrar es que las sociedades, en su necesidad de generar o defender sus vínculos religiosos identitarios, producen y reproducen elementos culturales únicos en determinados momentos históricos y geográficos, que se expresan en devociones particulares. La obra está dividida en tres apartados: el primero, integrado por textos que analizan la religiosidad popular desde un contexto histórico; el segundo, compuesto por investigaciones que abordan el fenómeno religioso popular en un espacio temporal contemporáneo, y finalmente, el tercero, con trabajos que abordan manifestaciones religiosas no católicas.

CREATIVE COMMONS

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales · CICSER

ISBN 978-607-8519-53-8